DUKE UNIVERSITY LIBRARY
DURHAM, N. C.

Sigillum Universitatis Dukensis
Eruditio et Religio

Rec'd July 16, 1951
Special
Appropriation

Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Duke University Libraries

https://archive.org/details/dieechtheitdeszw01wred_1

12
58703

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR von GEBHARDT und ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE NEUNTER BAND

DER GANZEN REIHE XXIV. BAND

DUKE UNIVERSITY LIBRARY DURHAM, N. C.

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1903

Sch.R.
270
T355
v.24

INHALT DES 9. BANDES DER NEUEN FOLGE

(DER GANZEN REIHE XXIV. BAND)

Schmidt, Carl, Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostellitteratur untersucht. Nebst einem neuentdeckten Fragment. VIII, 176 Seiten. 1903. — Heft 1

Wrede, William, Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs untersucht. VIII, 116 Seiten. 1903. — Heft 2

Harnack, Adolf, Der pseudocyprianische Traktat de singularitate clericorum, ein Werk des donatistischen Bischofs Macrobius in Rom. (72 Seiten). — Die Hypotyposen des Theognost. (20 Seiten). — Der gefälschte Brief des Bischofs Theonas an den Oberkammerherrn Lucian. (25 Seiten). II, 117 Seiten. 1903. — Heft 3

von Schubert, Hans, Der sogenannte Praedestinatus. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus. IV, 147 Seiten. 1903. — Heft 4

191914

DIE

ALTEN PETRUSAKTEN

IM ZUSAMMENHANG DER

APOKRYPHEN APOSTELLITTERATUR

NEBST EINEM NEUENTDECKTEN FRAGMENT

UNTERSUCHT

VON

CARL SCHMIDT

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG

1903

191914

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND **ADOLF HARNACK**

NEUE FOLGE. IX. BAND, 1. HEFT.

DER HOCHWÜRDIGEN

THEOLOGISCHEN FAKULTÄT IN BERLIN

WIDMET

DIESE STUDIE ÜBER DIE PETRUSAKTEN

ALS ZEICHEN HERZLICHSTER DANKBARKEIT

FÜR DIE IHM VERLIEHENE

WÜRDE EINES LICENTIATEN DER THEOLOGIE

DER VERFASSER

Vorwort.

Bei meinen Studien über den Gnosticismus wurde ich auf die apokryphen Apostelakten gewiesen, die ja fast allgemein als gnostische Produkte gelten. Aber je tiefer ich in den Inhalt der einzelnen Akten eindrang, um so mehr befestigte sich in mir die Überzeugung, dass diese Schriften unmöglich von Gnostikern verfasst sein können, selbst dann nicht, wenn sie von ihnen in der bestimmten Absicht der Propaganda unter den Katholiken geschrieben sein sollten. Der Gnosticismus, wenn man ihn durch die vagen Begriffe des Doketischen, Asketischen und Fabelhaften bestimmen zu können meint, wird zu einer unfassbaren Grösse, während er doch stets eine ganz konkrete Weltanschauung voraussetzt. Nicht jeder Doket und jeder Asket ist ein Gnostiker, denn wie verschiedene Wege nach Rom führen, so haben auch im Christentum verschiedene Gedanken und Motive zum Doketismus und zur Askese geleitet. Kein Litterarhistoriker wird einen Melito oder Clemens Al. ihrer zahlreichen Archaismen wegen zu den Gnostikern zu rechnen wagen. Nach demselben Kanon haben wir auch die Apostelakten zu beurteilen, nämlich als Schriften, deren Gedankenwelt sich, gemesssen an der späteren Theologie, noch in einem wenig abgeklärten Zustande befindet. Dazu kommt, dass diese Akten augenscheinlich aus Kreisen stammen, die sich um die offizielle Theologie wenig kümmerten. Die Urteile der orthodoxen Väter des vierten und der späteren Jahrhunderte können natürlich nicht in Betracht kommen; sie vermochten sich in diese Art von Katholizismus nicht mehr

zu finden. Von diesen Erwägungen geleitet, habe ich im Anschluss an die Publikation eines unbekannten Stückes der alten Petrusakten meine Untersuchungen über die Akten selbst auf eine breitere Basis gestellt; sie sind zu einer litterarhistorischen Studie über die gesamten Apostelakten ausgewachsen. Freilich habe ich die Paulus-, Andreas- und Thomasakten nur gelegentlich herbeigezogen, dafür aber die Johannesakten um so eingehender behandelt, da gerade diese Akten angeblich das Hauptmaterial für den gnostischen Charakter der Petrusakten liefern. Nur auf Grund der Thomasakten könnte meine These von dem katholischen Charakter der Apostelakten ernstlich beanstandet werden, denn die daselbst vorkommenden Hymnen tragen allerdings einen spezifisch gnostischen Charakter an sich. Sobald man aber den Ursprung und die Zeit dieser Schrift in Rechnung zieht, löst sich das Rätsel. Denn der Verfasser hat in Syrien geschrieben; seit dem Ausgang des 2. Jahrh. beherrschte aber der Geist des Tatian und des Bardesanes die Gesamtkirche Syriens. So konnte sich auch ein Vertreter der Grosskirche garnicht dieser gnostisierenden Gesamtrichtung entziehen, vor allem nicht auf dem Gebiete der Hymnologie, seitdem Bardesanes der Begründer des syrischen Kirchengesanges geworden war. Ephraim Syrus hat ja erst nach der Mitte des 4. Jahrh. durch seine Hymnen diesen gnostischen Geist aus der Kirche gebannt.

Besteht nun meine These zu Recht, so tritt an den Kirchen- und Dogmenhistoriker die Aufgabe heran, die apokryphe Apostellitteratur statt bei der Darstellung des vulgären Gnosticismus vielmehr als wichtige Urkunden des altkatholischen Popularchristentums zu würdigen. Hier liegt m. E. noch ein Schatz, den wir nicht ohne Schaden ungehoben lassen dürfen. Weiter aber: an diesen Schriften können wir den höchst interessanten Prozess verfolgen, wie im 3. Jahrh. die Legende als Geschichte ihren Eingang in die Tradition der katholischen Kirche über das apostolische Zeitalter gefunden hat. Auch nach dieser Richtung hin werden die Untersuchungen in grösserem Umfange aufgenommen werden müssen.

Bemerken will ich noch, dass ich die auf S. 45, Anm. 1 in Aussicht genommene Zusammenstellung der für das Urteil Augustins in Betracht kommenden Stellen nach reiflicher Überlegung unterlassen habe, da ich im Texte die Citate in der Hauptsache

wiedergegeben habe und im übrigen auf Zahns Acta Johannis S. 201 ff. verweisen kann.

Zum Schluss möchte ich auch an dieser Stelle meinem Freunde Dr. Köster in Heidelberg herzlichen Dank für seine Hilfe bei der Korrektur aussprechen.

Berlin, den 22. Nov. 1902.

Carl Schmidt.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1
Text	3
Übersetzung	7
I. Inhalt des Stückes	10
II. Herkunft des Stückes	13
III. Integrität des Textes und Verhältnis zu den übrigen Stücken der alten Akten	21
IV. Die Petrusakten und die Akten des Leucius	26
A. Leucius und die sogenannte leucianische Sammlung der apokryphen Apostelgeschichten	27
B. Ist der Verfasser der Johannesakten mit dem Verfasser der Petrusakten identisch?	77
V. Abfassungs-Zeit und -Ort der Petrusakten	99
VI. Charakter der Petrusakten	111
VII. Geschichtlicher Wert der Petrusakten	151
Anhang: Ein heidnisches Zeugnis über die alten Petrusakten	167
Nachträge	171
Register	173

Einleitung.

In einer kurzen Notiz, die ich im J. 1896 der Akademie der Wissenschaften[1] über einen von Herrn Dr. Reinhardt in Kairo erworbenen koptischen Papyrus vorlegte, wies ich darauf hin, dass dieser wertvolle Kodex neben drei gnostischen Originalwerken der ältesten Zeit am Schluss eine kleine Abhandlung unter dem Titel ⲧⲉⲡⲣⲁⲝⲓⲥ ⲙⲡⲉⲧⲣⲟⲥ = *πρᾶξις Πέτρου* enthielte. Da ich diese Mitteilung damals ohne alle litterarischen Hilfsmittel anfertigen musste, war es mir nicht möglich, das Stück selbst zu identifizieren und seinen Wert für die altchristliche Litteratur näher zu bestimmen. Jetzt habe ich die Herausgabe der koptisch-gnostischen Litteratur begonnen, kann aber in diesen Band die *πρᾶξις Πέτρου* nicht aufnehmen, da sie kein gnostisches Originalwerk ist, vielmehr zu den sogenannten apokryphen Apostelakten gehört oder, richtiger gesagt, ein verlorenes Stück der alten Petrusakten bildet, von denen durch Lipsius[2] das grosse Schlussstück publiziert worden ist. Überdies beabsichtige ich, in den anschliessenden Untersuchungen einige wichtige prinzipielle Fragen über die Apostelakten zu erörtern, so dass ich bei meiner Edition der Paulusakten auf dieselben verweisen kann. Dies wird m. E. die besondere Publikation der „Praxis“ in den Texten und Untersuchungen rechtfertigen.

Die koptische Papyrushandschrift befindet sich jetzt in Berlin unter der Inventarnummer P. 8502 des ägyptischen Museums. Das ursprüngliche Ms. umfasste 72 Blätter resp. 144

1) Sitzungsber. d. Königl. Preuss. Akad. d. Wissenschaften phil.-hist. Cl. 1896 Bd. XXXVI, S. 839 ff.

2) Acta apostolorum apocrypha I, p. 44 ff.

Seiten mit Hinzurechnung des Titelblattes; von diesen Blättern, die sämtlich paginiert sind, fehlen nur 7, nämlich die 6 ersten Blätter und ⲣⲗⲅ—ⲣⲗⲇ gegen Ende. Jede Seite enthält durchschnittlich 18—22 Zeilen; die Schrift weist m. E. auf das IV.—V. Jahrh., der ganze Kodex ist von ein und derselben Hand geschrieben. Der zu publizierende Text der „Praxis“ steht auf den Seiten ⲣⲕⲏ—ⲣⲙⲁ; die Rückseite des letzten Blattes ist leer geblieben, nur ein Schreiber resp. ein Leser hat den freien Raum zu folgendem Herzenserguss benutzt:

ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲛ (sic) [ⲟⲩⲧⲉ
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲡϫ̄ⲥ̄ (sic)
ⲛ̄ϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲣⲣⲟ ⲛ̄ⲣⲱ (sic) [ⲟⲩ

d. i.: „o Gott der Götter, o Gott der Götter, o Herr der Herren, o König der Könige“.

Der wirkliche Text unseres Stückes umfasst also nur 14 Seiten des Ganzen; davon fehlen leider durch Verlust eines Blattes noch zwei Seiten. Der Grund, weshalb der Schreiber den kleinen Text am Schluss angefügt hat, liegt offensichtlich darin, dass ihm noch eine Reihe Blätter von der letzten Papyruslage übriggeblieben waren, die er nicht unbeschrieben lassen wollte. Aus welchem Grunde er gerade diese „Praxis“ hinzugefügt, werden wir später sehen, jedenfalls müssen wir ihm dankbar sein, dass er bei der Auswahl ein uns unbekanntes Stück abgeschrieben hat.

Zum Schlusse will ich noch bemerken, dass auf Grund meiner persönlichen Nachforschungen die Handschrift zuerst bei einem arabischen Antikenhändler in Achmim aufgetaucht ist. Sie war, wie ich weiter erfuhr, eingehüllt in Federn in einer Mauernische gefunden worden. Wir dürfen daher mit Sicherheit annehmen, dass sie aus dem Gräberfelde von Achmim oder wenigstens aus der Umgebung der Stadt stammt.

Ich gebe zunächst den koptischen Text nebst Übersetzung. Die Ergänzungen sind durch eckige Klammern, die schwer lesbaren durch untergesetzte Punkte bezeichnet. Die Stellen, wo am Schlusse der Zeilen ein Buchstabe des Raummangels wegen übergeschrieben ist, habe ich nicht angemerkt.

Text.

p. ⲣ̅ⲕ̅[ⲏ]

ϩⲙ̅ ⲡⲟⲩⲁ ⲇⲉ [ⲙ̅]ⲡⲥⲁⲃⲃⲁ
ⲧⲟⲛ ⲉⲧⲉ ⲧⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲏ ⲧⲉ
ⲁⲩⲙⲏⲏϣⲉ ⲥⲱⲟⲩϩ ⲉϩⲟⲩⲛ[1]
ⲁⲩⲉⲓⲛⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ϣⲁ ⲡⲉ>>
ⲧⲣⲟⲥ ⲛⲛⲟⲩⲙⲏⲏϣⲉ[2] ⲉⲩ
ϣⲱⲛⲉ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉϥⲉⲣ̅>
ⲡⲁϩⲣⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁ ⲟⲩⲁ ⲇⲉ ⲣ̅
ⲧⲟⲗⲙⲁ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ ⲡⲙⲏ
ⲏϣⲉ ⲁϥϫⲟⲟⲥ ⲙⲡⲉⲧⲣⲟⲥ
ϫⲉ ⲡⲉⲧⲣⲉ ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ ⲙ̅
ⲡⲛ̅ⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲕⲧⲣⲉ ϩⲁϩ
ⲛⲃ̅ⲗ̅ⲗⲉ ⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ⲁⲕ
ⲧⲣⲉ ⲛ̅ⲕⲱⲫⲟⲥ ⲥⲱⲧⲙ̅
ⲁⲩⲱ ⲁⲕⲧⲣⲉ ⲛϭⲁⲗⲉ ⲙⲟ
ⲟϣⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲕⲣ̅ⲃⲟⲏⲑⲉⲓ
ⲛⲛ̅ϭⲱⲃ ⲁⲕϯ ⲛⲁⲩ ⲛⲟⲩ
ϭⲟⲙ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩ ⲛⲧⲟⲥ ⲧⲉⲕ
ϣⲉⲉⲣⲉ ⲙⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉ
ⲁⲥⲁïⲁï ⲉⲥⲟ ⲛ̅ⲥⲁïⲏ ⲉⲁⲥ

p. ⲣ̅ⲕ̅ⲑ̅

ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲡⲣⲁⲛ ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩ
ⲧⲉ ⲙ̅ⲡⲉⲕⲣ̅ⲃⲟⲏⲑⲉⲓ ⲛⲁⲥ
ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲡⲉⲥⲟⲩⲁ
ⲥⲁ ⲥⲛϭ ⲧⲏⲣϥ ⲁⲩⲱ ⲥⲛⲏϫ
ⲙ̅ⲡⲓⲥⲁ ⲛϯⲕⲗ̅ϫⲉ ⲉⲥⲥⲟϣⲧ
ⲥⲉⲛⲁⲩ ⲉⲛⲉⲧⲕⲧⲁⲗϭⲟ ⲙ̅
ⲙⲟⲟⲩ ⲧⲉⲕϣⲉⲉⲣⲉ ϩⲱⲕ[3]>
ⲁⲕⲣ̅ⲁⲙⲉⲗⲓ ⲉⲣⲟⲥ ⲁ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ>
ⲇⲉ ⲥⲱⲃⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ>
ϫⲉ ⲡⲁϣⲏⲣⲉ ϥⲟⲩⲟⲛ[ϩ] ⲉ
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲟⲩⲁⲁϥ ϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ
ⲟⲩ ⲡⲉⲥⲥⲱⲙⲁ ⲙⲟⲧⲛ̅ ⲉ
ⲣⲟⲥ ⲁⲛ ⲉⲓⲙⲉ ϭⲉ[4] ϫⲉ ⲛ̅ⲛⲉⲣⲉ[5]
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲟ̀ ⲁⲛ ⲛϭⲱⲃ ⲛ̅
ⲛⲁⲧϭⲟⲙ ⲉⲧⲣⲉϥⲭⲁⲣⲓⲍⲉ
ⲛⲧⲉϥⲇⲱⲣⲉⲁ ⲛⲧⲁϣⲉⲉⲣⲉ
ϫⲉⲕⲁⲥ ⲇⲉ ⲉⲣⲉ ⲧⲉⲕⲯⲩⲭⲏ
ⲛⲁⲣⲡⲓⲑⲉ ⲙⲛ̅ ⲛⲉⲧⲙ̅ⲡⲓ
ⲙⲁ ⲉⲩⲛⲁⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲛ̅>

---

1) Ms. ⲉϩⲟⲩ̅, wie auch sonst am Schluss der Zeilen. | 2) ⲛⲛⲟⲩⲙⲏⲏϣⲉ, indem der Vorschlagsvokal ⲉ durch n wiedergegeben ist. | 3) l. ϩⲱⲱⲕ. | 4) ϭⲉ übergeschrieben. | 5) statt ⲛ̅ⲛⲉⲣⲉ l. ⲛⲉⲣⲉ.

p. [ⲣ̅ⲗ̅]

ϩⲟⲩⲟ ⲁϥϭⲱϣⲧ ϭⲉ ⲛ̄ⲥⲁ>
ⲧⲉϥϣⲉⲉⲣⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲥ
ϫⲉ ⲧⲱⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲙⲁ ⲉⲙ
ⲡⲉ ⲗⲁⲁⲩ ϯⲧⲟⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲓ̅ⲥ̅
ⲟⲩⲁⲁϥ ⲛⲧⲉⲙⲟⲟϣⲉ ⲙ̄
ⲙ̄ⲡⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲁϊ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲉⲣⲉⲙⲟⲩⲧⲛ̄ ⲛⲧⲉⲉⲓ ϣⲁⲣⲟ
ⲉⲓ ⲛⲧⲟⲥ ⲇⲉ ⲁⲥⲧⲱⲟⲩⲛ
ⲁⲥⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ϣⲁⲣⲟϥ ⲁ
ⲡⲙⲏⲏϣⲉ ⲧⲉⲗⲏⲗ ⲉϫⲙ̄
ⲡⲉⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲡⲉϫⲉ
ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲉⲓⲥϩⲏ
ⲏⲧⲉ ⲁ ⲡⲉⲧⲛϩⲏⲧ ⲧⲱⲧ>
ϫⲉ ⲟⲩⲁⲧϭⲟⲙ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲡ
>ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲃⲉ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ
>ⲉⲧⲛ̄ⲣⲁⲓⲧⲓ ⲙⲙⲟϥ ⲧⲟⲧⲉ
ⲁⲩⲣⲁϣⲉ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲁⲩϯⲉⲟ
ⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉϫⲉ ⲡⲉ

p. [ⲣ̅ⲗ̅ⲁ̅]

ⲧⲣⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉϥϣⲉⲉⲣⲉ ϫⲉ
ⲃⲱⲕ ⲉⲡⲉⲙⲁ ⲛⲧⲉϩⲙⲟⲥ[1]
ⲛⲧⲉϣⲱⲡⲉ ϩⲙ ⲡⲉϣⲱ
ⲡⲉ ⲛⲕⲉⲥⲟⲡ ⲡⲁϊ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ
ⲧⲣ̄ⲛⲟϥⲣⲉ ⲛⲉ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲉⲓ
ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲁ ⲧϣⲉⲉⲣⲉϣⲏⲙ
ⲡⲱⲧ ⲁⲥϩⲙⲟⲟⲥ ⲙⲡⲉⲥ
ⲙⲁ ⲁⲥϣⲱⲡⲉ ⲟⲛ ⲛⲧⲉⲥ
ϩⲉ ⲁⲡⲙⲏⲏϣⲉ ⲧⲏⲣϥ ⲣⲓ
ⲙⲉ ⲁⲩⲥⲉⲡⲥⲡ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ϫⲉ
ⲕⲁⲁⲥ ⲉϥⲛⲁⲧⲣⲉⲥⲙⲧⲟⲛ
ⲡⲉϫⲉ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲛⲁⲩ ϫⲉ
ϥⲟⲛϩ ⲛ̄ϭⲓ ⲡϫ̅ⲥ̅ ϫⲉ ⲡⲁⲉⲓ
ⲣ̄ⲛⲟϥⲣⲉ ⲛⲁⲥ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲉⲓ
ϩⲙ ⲡϩⲟⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲛⲧⲁⲩϫⲡⲟⲥ
ⲡⲁϊ ⲁϊⲛⲁⲩ ⲉⲩϩⲟⲣⲟⲙⲁ
ⲉⲣⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ
ⲛⲁϊ ϫⲉ ⲡⲉⲧⲣⲉ ⲁⲩϫⲡⲟ>
ⲛⲁⲕ ⲙ̄ⲡⲟⲟⲩ ⲛⲟⲩⲛⲟϭ

p. ⲣ̣̅ⲗ̣̅ⲃ̣̅

ⲙ̄ⲡⲓⲣⲁⲥⲙⲟⲥ ⲧⲁϊ ⲅⲁⲣ
ⲥⲛⲁϣⲱⲱϭⲉ ⲛϩⲁϩ ⲙ̄
ⲯⲩⲭⲏ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲡⲉⲥⲥⲱ
ⲙⲁ ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲉϥⲙⲟⲩⲧⲛ̄
ⲉⲣⲟⲥ ⲁⲛⲟⲕ ϩⲱⲛ[2] ⲁϊⲙⲉ
ⲉⲩⲉ ϫⲉ ⲉⲣⲉ ⲫⲟⲣⲟⲙⲁ>
ⲥⲱⲃⲉ ⲙ̄ⲙⲟϊ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉ ⲧ
ϣⲉⲉⲣⲉϣⲏⲙ ⲣ̄ⲙⲛⲧⲉ
ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ⲁⲩⲙⲏⲏϣⲉ
ⲣ̄ⲥⲕⲁⲛⲇⲁⲗⲓⲍⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ̈
ⲧⲟⲟⲧⲥ̄ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲣⲙ̄ⲙⲁⲟ
ϩⲙ̄ ⲡⲃⲓⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲧⲟⲗⲉ
ⲙⲁⲓⲟⲥ ⲛⲧⲉⲣⲉϥⲛⲁⲩ ⲉⲧ
ϣⲉⲉⲣⲉϣⲏⲙ ⲉⲥϫⲱⲕⲙ̄
ⲙⲛ̄ ⲧⲉⲥⲙⲁⲁⲩ ⲁϥϫⲟⲟⲩ
>ⲛⲥⲱⲥ ϫⲉ ⲉϥⲉϫⲓⲧⲥ ⲛⲁϥ

---

1) l. ⲉⲡⲟⲩⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲉϩⲙⲟⲟⲥ, ebenso Z. 3 ⲛⲟⲩϣⲱⲡⲉ st. ⲛⲉϣⲱⲡⲉ. Die dialektische Form ⲡⲉ st. ⲡⲟⲩ ist bemerkenswert. | 2) l. ϩⲱ.

>ⲛ̄ⲥϩⲓⲙⲉ ⲙⲡⲉ ⲧⲉⲥⲙⲁⲩ[1]
ⲡⲓⲑⲉ ⲁϥϫⲟⲟⲩ ⲛⲁⲥ ⲛϩⲁϩ
ⲛⲥⲟⲡ ⲙⲡⲉϥϣϭⲱ ⲙ̄ * * *

Das folgende Blatt ⲣⲗⲅ—ⲣⲗⲇ *fehlt.*

p. ⲣⲗⲉ

ⲡⲧⲟⲗⲉⲙⲁⲓⲟⲥ ⲛ̄-ⲧϣⲉⲉ
ⲣⲉϣⲏⲙ ⲁⲩⲕⲁⲁⲥ ϩⲓ̈ⲣⲙ̄
ⲡⲣⲟ ⲙ̄ⲡⲏⲉⲓ ⲁⲩⲃⲱⲕ ⲛⲧⲉ
ⲣⲉⲓⲉⲓⲙⲉ ⲇⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲙⲛ̄>
ⲧⲉⲥⲙⲁⲁⲩ ⲁⲛⲉⲓ ⲉⲡⲓⲧⲛ̄
ⲁⲛϩⲉ ⲉⲧϣⲉⲉⲣⲉϣⲏⲙ ⲉ
>ⲁ ⲡⲟⲩⲁⲥⲁ ⲧⲏⲣϥ ⲙⲡⲉⲥⲥⲱ
ⲙⲁ ϫⲓⲛ ⲛⲉⲥⲉⲓⲃ ϣⲁ ⲧⲉⲥⲁ
ⲡⲉ ⲥⲱϭ ⲁⲩⲱ ⲁϥϣⲟⲟⲩⲉ
ⲁⲛϥⲓⲧⲉ ⲉⲛϯⲉⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡ
ϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲁ̈ⲓ ⲛⲧⲁϥⲧⲟⲩ
ϫⲟ ⲛⲧ]ⲉϥϩⲙ̄ϩⲁⲗ ⲉⲩⲥⲱⲱϥ
ⲙⲛ ⲟⲩ]ϫⲱϩⲙ̄ ⲙⲛ ⲟⲩⲧⲉ
. . . . ⲧⲁ̈ⲓ ⲧⲉ ⲧⲁⲓⲧⲓⲁ ⲙ̄
ⲫ]ⲱⲃ ⲉⲧⲣⲉ ⲧϣⲉⲉⲣⲉ ϣⲏⲙ
ϭⲱ]ⲛ̄ⲧⲉⲉⲓϩⲉ ϣⲁϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲟ
ⲟⲩ]ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ ⲧⲉⲛⲟⲩ ϭⲉ ϣ
ϣ]ⲉ̣ ⲉⲣⲱⲧⲛ̄ ⲉⲧⲣⲉⲧⲛ̄ⲉⲓⲙⲉ[2]
ⲉⲛ]ⲉϩⲃⲏⲩⲉ ⲙⲡⲧⲟⲗⲉⲙⲁⲓⲟⲥ

p. ⲣⲗⲋ

ⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲉϥϯ ⲉϩⲟⲩⲛ
ϩⲙ ⲡⲉϥϩⲏⲧ ⲉϥⲣ̄ϩⲏ
ⲃⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲩϣⲏ ⲙⲛ̄ ⲡⲉ
ϩⲟⲟⲩ ⲉϫⲙ ⲡⲉⲛⲧⲁϥ>
ϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲁⲩⲱ
ⲉⲧⲃⲉ ϩⲁϩ ⲛⲣⲓⲙⲉ ⲉϥ
ⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲁϥϣⲱ
ⲡⲉ ⲛ̄ⲃⲗ̄ⲗⲉ ⲉϥⲙⲉⲉⲩ
ⲉ ⲉⲧⲣⲉϥⲧⲱⲟⲩⲛ ⲛ̄ϥ
ⲟⲧϭϥ[3] ⲁⲩⲱ ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ
ⲙ̄ⲡⲛⲁⲩ ⲛ̄ϫⲡⲥⲓⲧⲉ[4]>
ⲙ̄ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲙⲙ[ⲁⲩ
ⲉϥⲛ̄ϩⲟⲩⲛ ⲇⲉ ⲟⲩ[ⲁⲁϥ
ϩⲙ̄ ⲡⲉϥⲕⲟⲓⲧⲱⲛ [ⲁϥ
ⲛⲁⲩ ⲉⲩⲛⲟϭ ⲛⲟⲩⲟ̈ⲓⲛ
ⲉⲁϥⲣ̄ⲟⲩⲟ̈ⲓⲛ ⲉⲡⲏⲉⲓ
ⲧⲏⲣϥ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲥⲱⲧⲙ̄
ⲉⲩϩⲣⲟⲟⲩ ⲉϥϫⲱ ⲙ̄>

p. ⲣⲗⲍ

sic
ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲡⲧⲟⲗⲉⲙⲁⲓ
ⲟⲥ ⲛⲉⲥⲕⲉⲩⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩ
ⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥⲧⲁⲁⲩ ⲁⲛ ⲉⲩ>
ⲧⲁⲕⲟ ⲙⲛ̄ ⲟⲩϫⲱϩⲙ̄ ⲛ̄
ⲧⲟⲕ ϩⲱⲱⲕ ⲛⲉⲥϣⲉ[5] ⲉ
ⲣⲟⲕ ϩⲱⲥ ⲉⲁⲕⲣ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩ
ⲉ ⲉⲣⲟⲉⲓ ⲛ̄ⲥⲧⲙ̄ⲥⲱⲱϥ
ⲛⲧⲁⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲧⲁ̈ⲓ ⲉⲧ
ⲕⲛⲁⲥⲟⲩⲱⲛⲥ ⲛⲁⲕ ⲛⲥⲱ
ⲛⲉ ϩⲱⲥ ⲉⲁ̈ⲓϣⲱⲡⲉ ⲛⲏ
ⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲛ̄ⲛⲁ

1) l. ⲧⲉⲥⲙⲁⲁⲩ. | 2) l. ⲉⲧⲣⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲉⲓⲙⲉ. | 3) abzuleiten von ⲱϭⲧ mit Metathesis. | 4) besser die Form ⲛ̄ϫⲛ̄ⲯⲓⲧⲉ. | 5) Bemerkenswert ⲛⲉⲥϣⲉ st. ⲛⲉϣϣⲉ.

ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲁⲗⲗⲁ ⲧⲱⲟⲩⲛ>
ⲛ̄ⲅ̄ⲃⲱⲕ ϩⲛ ⲟⲩϭⲉⲡⲏ ϣⲁ
ⲡⲏⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲡⲁⲡⲟⲥ
ⲧⲟⲗⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲕⲛⲁⲛⲁⲩ ⲉ
ⲡⲁⲉⲟⲟⲩ ϥⲛⲁⲧⲟⲩⲉⲓⲁⲧⲕ
ⲉⲃⲟⲗ ⲉϥⲫⲱⲃ ⲡⲧⲟⲗⲉⲙⲁⲓ
ⲟⲥ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲉϥⲣ̄ⲁⲙⲉⲗⲓ ⲁϥⲟⲩ
ⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲛ̄ⲛⲉϥⲣⲱⲙⲉ ⲉ

p. ⲣ̄ⲗ̄ⲏ̄

ⲧⲣⲉⲩϫⲓⲙⲟⲉⲓⲧ ϩⲏⲧϥ
ⲛ̄ⲥⲉⲡ̄ⲧϥ ϣⲁⲣⲟⲉⲓ ⲛ̄>
ⲧⲉⲣⲉϥⲉⲓ ⲇⲉ ⲉϩⲣⲁⲉⲓ
ϣⲁⲣⲟⲉⲓ ⲁϥϫⲱ ⲛ̄ⲛⲉⲛ
ⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲧⲏ
ⲣⲟⲩ ϩⲙ̄ ⲧϭⲟⲙ ⲛ̄ⲓ̄ⲥ̄ ⲡⲉ
ⲭ̄ⲥ̄ ⲡⲛ̄ϫⲟⲉⲓⲥ ⲧⲟⲧⲉ ⲁϥ
ⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ⲛ̄ⲃⲁⲗ
ⲛ̄ⲧⲉϥⲥⲁⲣⲝ ⲁⲩⲱ ⲛ̄>
ⲃⲁⲗ ⲛⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ ⲁⲩ>
ⲱ ⲁⲩⲙⲏⲛϣⲉ ϩⲉⲗⲡⲓ
ⲍⲉ ⲉⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲁϥⲉⲓⲣⲉ ⲛⲁⲩ
ⲛϩⲙⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩⲟⲩ[1]>>
ⲁⲩⲱ ⲁϥⲭⲁⲣⲓⲍⲉ ⲛⲁⲩ>
ⲛ̄ⲧⲇⲱⲣⲉⲁ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲱⲥ ⲁ ⲡⲧⲟⲗⲉ>
ⲙⲁⲓⲟⲥ ⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ>
ⲁϥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ ⲡ̄ⲃⲓⲟⲥ>
ⲁϥⲃⲱⲕ ϣⲁ ⲡⲉϥϫ̄ⲥ̄ ⲛ̄

p. [ⲣ̄ⲗ̄ⲑ̄]

ⲧ̣[ⲉⲣⲉϥⲥⲙⲓⲛⲉ]ⲇⲉ[ⲛ]ⲧⲉϥ
ⲇⲓⲁⲑⲏⲕⲏ ⲁϥⲥϩⲁⲓ̈ ⲛⲟⲩ
ⲥⲱⲧ ⲛ̄ϭⲱⲙ ⲉⲡⲣⲁⲛ ⲛⲧⲁ
ϣⲉⲉⲣⲉ ϫⲉ ⲉⲧⲃⲏⲛⲧⲥ ⲛ̄
ⲧⲁϥⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲡⲛⲟⲩ
ⲧⲉ ⲁϥⲟⲩϫⲁⲉⲓ ⲁⲛⲟⲕ ϩⲱ
ⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲛⲧⲁⲩⲧⲛ̄
ϩⲟⲩⲧ ⲉⲣⲟⲥ ϩⲱⲥ ⲥⲡⲟⲩ>
ⲇⲁⲓⲟⲥ ⲁⲓ̈ⲉⲣⲉϩ[2] ⲉⲣⲟⲥ ⲁⲉⲓ
ϯ ⲙⲡϭⲱⲙ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲟⲩⲁⲁϥ ⲡⲉⲧⲥⲟ
ⲟⲩⲛ ⲟⲩⲧⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲧⲉ
ⲧⲁϣⲉⲉⲣⲉ ⲁⲓ̈ϯ ⲙⲡϭⲱⲙ
ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲓⲕⲁ ⲗⲁⲁⲩ ⲉⲡⲁ
ϩⲟⲩ ϩⲛ ⲧⲁⲥⲟⲩ ⲙⲡϭⲱⲙ
ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲉⲭⲣⲏⲙⲁ ⲧⲏⲣϥ
ⲁⲓ̈ϫⲟⲟⲩϥ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲙⲟⲭϩ[3]
ⲉⲓⲙⲉ ϭⲉ ⲱ̂ ⲡϩⲙ̄ϩⲁⲗ ⲛ̄ⲧⲉ
ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲓ̄ⲥ̄ ϫⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ

p. [ⲣ̄ⲙ̄]

ⲣ̄ϩ̣[ⲓⲕ]ϩ̣ⲛ[ⲟⲙⲉⲓ?ⲛⲛⲉⲧⲉ]
ⲛⲟⲩϥ ⲛⲉ ⲁⲩⲱ ϥⲥ[ⲟ]ⲃⲧⲉ
ⲙⲡⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲙ̄ⲙ̄
ⲛⲟⲩⲁ ⲛⲟⲩⲁ ⲁⲛⲟⲛ ϩⲱ
ⲱⲛ ⲉⲙⲙⲉⲉⲩⲉ ϫⲉ ⲁ ⲡ
ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲟⲃϣϥ̄ ⲉⲣⲟⲛ
ⲧⲉⲛⲟⲩ ϭⲉ ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲙⲁ

1) l. ⲛϩⲉⲛⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩⲟⲩ. | 2) l. ⲁⲓ̈ϩⲁⲣⲉϩ. | 3) l. ⲛⲛⲉⲧⲙⲟⲕϩ.

ⲣ̄ⲛ̄ⲣ̄ϩⲏⲃⲉ ⲛ̄ⲧⲛ̄ϣⲱⲡⲉ
ⲉⲛⲣⲟⲉⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲛϣⲗⲏⲗ
ⲁⲩⲱ ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲛ̄
ⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥⲛⲁϭⲱ
ϣⲧ ⲉϫⲱⲛ ⲁⲩⲱ ⲧⲛ̄>
ϭⲱϣⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲏⲧ̄ⲥ̄ ⲁⲩ
ⲱ ϩⲛ̄ⲕⲉϣⲁϫⲉ[1] ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲁ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲁⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲟⲩ
ⲙ̄ⲧⲟ[2] ⲉⲃⲟⲗ . . . .[3] ⲧⲏ
ⲣⲟⲩ ⲉϥϯⲉⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲣⲁⲛ

p. ⲣ̄ⲙ̄ⲁ̄[4]
ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄
ⲁϥϯ ⲛⲁⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲟⲉⲓⲕ
ⲛⲧⲉⲣⲉϥⲡⲟϣϥ ⲁϥ
ⲧⲱⲟⲩⲛ ⲁϥⲃⲱⲕ ⲉ
ϩⲣⲁï ⲉⲡⲉϥⲏⲉⲓ>>

>>>>>>>>>>>>>>
>ⲧⲉⲡⲣⲁⲝⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ>
>>>>>>>>>>>>>>

1) l. ϩⲉⲛⲕⲉϣⲁϫⲉ. | 2) l. ⲙ̄ⲡⲉⲩⲙ̄ⲧⲟ. | 3) das zweite ⲉⲃⲟⲗ ausradiert.
4) Die letzte Seite ist umrändert und verziert.

Übersetzung.

p. 128 Am ersten Wochentage aber (*δέ*)[1], d. i. am Sonntag (*κυριακή*) versammelte sich eine Menge, und man brachte zu Petrus viele Kranke, damit er sie heile. Einer aber (*δέ*) aus der Menge wagte (*τολμᾶν*) dem Petrus zu sagen: „Petrus, siehe vor unsern Augen hast du gemacht viele Blinde sehen und die Tauben (*κωφοί*) hören und die Lahmen gehen und hast den Schwachen geholfen (*βοηθεῖν*) und ihnen Kraft gegeben —, warum aber hast du deiner jungfräulichen (*παρθένος*) Tochter, die schön seiend aufgewachsen ist und | p. 129 | an den Namen Gottes geglaubt (*πιστεύειν*) hat, nicht geholfen (*βοηθεῖν*)? Denn (*γάρ*) siehe ihre eine Seite ist ganz paralytisch und sie liegt hingestreckt dort im Winkel behindert. Man sieht die von dir Geheilten: um deine eigene Tochter hast du dich nicht gekümmert (*ἀμελεῖν*)".

Petrus aber (*δέ*) lächelte und sprach zu ihm: „Mein Sohn, Gott allein ist es offenbar, weshalb ihr Körper (*σῶμα*) nicht gesund

1) Im griechischen Text stand *μιᾷ δὲ τοῦ σαββάτου*.

ist. Wisse nun, dass Gott nicht schwach oder (ἤ) machtlos ist, sein Geschenk (δωρεά) meiner Tochter zu gewähren (χαρίζεσθαι). Damit aber (δέ) deine Seele (ψυχή) überzeugt (πείθεσθαι) werde und die Anwesenden noch mehr glauben (πιστεύειν), | p. 130 blickte er nun[1] seine Tochter an und sprach zu ihr: „Erhebe dich von deinem Platze, ohne dass jemand dir geholfen hat ausser Jesus allein, und wandle gesund vor diesen allen und komme zu mir". Sie aber (δέ) erhob sich und ging hinab zu ihm; die Menge jubelte über das, was geschehen war. Es sprach Petrus zu ihnen: „Siehe euer Herz ist überzeugt, dass nicht machtlos ist Gott inbetreff aller Dinge, um die wir ihn bitten (αἰτεῖν)". Da (τότε) freuten sie sich noch mehr und priesen Gott. Sprach | p. 131 | Petrus zu seiner Tochter: „Gehe an deinen Ort, setze dich und befinde dich von neuem in deiner Krankheit, denn (γάρ) dieses ist mir und dir dienlich". Wiederum (πάλιν) ging das Mädchen fort, setzte sich an seinen Platz und wurde wie vorhin. Die ganze Menge weinte und bat Petrus, dass er es gesund mache.

Petrus sprach zu ihnen: „So wahr der Herr lebt[2], dieses ist ihr und mir dienlich. Denn (γάρ) an dem Tage, wo sie mir geboren wurde, sah ich ein Gesicht (ὅραμα), und der Herr sagte zu mir: „Petrus, dir ist heute geboren eine grosse | p. 132 | Heimsuchung (πειρασμός), diese (sc. Tochter) wird nämlich (γάρ) vielen Seelen (ψυχαί) Schaden bringen, wenn ihr Körper (σῶμα) gesund bleiben wird". Ich dagegen dachte, dass das Gesicht (ὅραμα) mich neckte.

Als das Mädchen zehn Jahre alt geworden war, da wurde vielen durch es ein Ärgernis bereitet (σκανδαλίζεσθαι). Und ein sehr Begüterter[3], mit Namen Ptolemäus, als er das Mädchen mit seiner Mutter baden gesehen hatte, schickte nach ihm, um es zu seiner Frau zu nehmen; seine Mutter (d. i. die Mutter der Petrus-

---

1) Es liegt hier dieselbe Konstruktion vor wie Matth. 9, 6: ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας, τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ·

2) Wörtlich: „lebendig ist der Herr" = ζῇ ὁ κύριος, eine alte Schwurformel vgl. I. Clemens-Brief cap. 58, 2: ζῇ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός; Acta Joh. ed. Bonnet p. 166, 12: ζῇ κύριος Ἰησοῦς Χριστός.

3) Wörtlich „ein Reicher an Vermögen (βίος)".

tochter) willigte (πείϑεσϑαι) nicht ein. Er schickte oftmals nach ihm, nicht konnte er erwarten * * *

Das folgende Blatt 133—134 fehlt.

[die Leute des[1]] | p. **135** | Ptolemäus brachten das Mädchen, legten es vor der Thür des Hauses nieder und gingen fort.

Als ich (es) aber (δέ) bemerkte, ich und seine Mutter, gingen wir nach unten und fanden das Mädchen, dass die eine ganze Seite seines Körpers (σῶμα) von seinen Zehen bis zu seinem Kopfe paralytisch und verdorrt war. Wir trugen es fort, indem wir den Herrn priesen, der seine Dienerin vor Befleckung und Schändung und .....[2] bewahrt hat. Dies ist der Grund (αἰτία) der Sache, dass das Mädchen also [bleibt] bis zum heutigen Tage.

Jetzt nun geziemt es euch, zu wissen die Schicksale des | p. **136** | Ptolemäus. Er ging in sich und trauerte Nacht und Tag über das, was ihm geschehen war; und infolge vieler Thränen, die er vergoss, wurde er blind. Indem er den Entschluss fasste, aufzustehen und sich zu erhängen, siehe um die neunte Stunde jenes Tages, da er sich aber (δέ) allein in seinem Schlafgemach (κοιτών) befand, sah er ein grosses Licht, das das ganze Haus erleuchtete, und er hörte eine Stimme, die zu ihm sagte: | p. **137** | „Ptolemäus, die Gefässe[3] (σκεύη) hat Gott nicht gegeben zum Verderben und zur Schändung, dir selbst vielmehr geziemt es nicht, wie (ὡς) du an mich geglaubt (πιστεύειν) hast, meine Jungfrau (παρϑένος) zu beflecken, welche du als deine Schwester erkennen wirst, als ob (ὡς) ich euch beiden ein Geist (πνεῦμα) geworden sei —, sondern (ἀλλά) erhebe dich und gehe eilends zum Hause des Apostels (ἀπόστολος) Petrus und du wirst meine Herrlichkeit schauen; er wird dir die Angelegenheit kund thun.“

Ptolemäus aber (δέ) zögerte nicht (ἀμελεῖν) und befahl seinen

1) Es wird etwa zu ergänzen sein ⲁ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲙ̄.

2) Eine passende Ergänzung für ein mit ⲧⲉ anfangendes Wort habe ich nicht gefunden. Vielleicht ist die Stelle korrupt und ⲧⲁⲕⲟ „Verderben“ zu lesen.

3) Ist der Ausdruck σκεύη im Sinne von 1 Thess. 4, 4 in Bezug auf das weibliche Geschlecht aufzufassen?

Leuten, | p. 138 | ihm den Weg zu zeigen und ihn zu mir zu führen. Als er aber (δέ) zu mir gekommen war, sagte er alles, was ihm geschehen war in der Kraft Jesu Christi, unseres Herrn[1]. Da (τότε) sah er mit den Augen seines Fleisches (σάρξ) und mit den Augen seiner Seele (ψυχή), und eine Menge hoffte (ἐλπίζειν) auf Christus; er that ihnen Gutes und gewährte (χαρίζεσθαι) ihnen das Geschenk (δωρεά) Gottes.

Darnach starb Ptolemäus, er schied aus dem Leben (βίος) und ging hin zu seinem Herrn. | p. 139 | [Als er] aber (δέ) sein Testament (διαθήκη) [machte], verschrieb er ein Stück Acker auf den Namen meiner Tochter, weil er durch sie an Gott geglaubt (πιστεύειν) hatte und gesund geworden war. Ich dagegen, dem die Verwaltung (οἰκονομία) übertragen war, habe sie mit Sorgfalt (ὡς σπουδαίως) geführt. Ich habe den Acker verkauft, und Gott allein weiss es — weder (οὔτε) ich noch (οὔτε) meine Tochter — ich habe den Acker verkauft und nicht habe ich etwas von dem Erlöse des Ackers unterschlagen, sondern (ἀλλά) das ganze Geld (χρῆμα) habe ich den Armen geschickt".

Wisse nun, o Diener Christi Jesu, dass Gott | p. 140 | die Seinigen regiert(?)[1] und einem jeden das Gute bereitet, wir dagegen denken, dass Gott unser vergessen hat. Jetzt nun, ihr Brüder, lasst uns trauern, wachsam sein und beten, so wird die Güte (-ἀγαθός) Gottes auf uns blicken, und wir warten auf sie."

Und noch andere Reden[2] hielt Petrus vor ihnen allen, und preisend den Namen des | p. 141 | Herrn Christi gab er ihnen allen von dem Brote; als er es zerteilt hatte, stand er auf und ging in sein Haus.

Die Praxis des Petrus.

Untersuchungen.

I. Inhalt des Stückes.

Der Inhalt giebt sich als eine kleine Episode aus dem Leben des Apostels Petrus zu erkennen; sie hat insbesondere das Schick-

1) Hier ist vielleicht eine kleine Lücke, s. u.

2) ⲧⲏⲣⲟⲩ „alle" muss m. E. gestrichen werden.

sal der eigenen Tochter zum Gegenstande, die von einer andauernden Paralyse befallen ist. Die Ursache dieses Leidens wird vom Vater selbst einer versammelten Menge in folgender Erzählung vorgetragen: Der Herr erscheint dem Petrus am Tage der Geburt in einem Gesicht und teilt ihm mit, dass die Geburt der Tochter eine grosse Heimsuchung für ihn sein werde, da sie bei gesundem Körper viele Seelen gefährden würde. Petrus selbst beachtet das Gesicht nicht weiter und denkt an eine Neckerei. Als aber die Tochter zehn Jahre alt geworden ist, lenkt sie durch ihre Schönheit die Aufmerksamkeit der Männer auf sich. Eines Tages erblickt sie Ptolemäus, ein sehr begüterter Mann, mit ihrer Mutter im Bade; er wirbt sofort um sie, wird aber von der Mutter abgewiesen, obwohl er seine Werbung wiederholt.

Das Folgende müssen wir wegen Ausfalls des einen Blattes ergänzen. Aus dem Zusammenhange geht aber hervor, dass Ptolemäus die Tochter, sei es nun auf eigene Hand sei es durch seine Diener, gewaltsam entführt. Kaum erhält Petrus die Kunde davon, da betet er zum Herrn, seine Tochter vor Beraubung ihrer Jungfräulichkeit zu bewahren. Der Herr erhört sein Gebet. Die Tochter wird von Paralyse der einen Körperseite befallen, so dass der Liebhaber sein Vorhaben nicht ausführen kann. — Darauf setzt der Text wieder ein.

Ptolemäus lässt die Paralytische durch seine Diener zu den Eltern zurücktragen; jene legen sie vor dem Hause nieder und gehen fort. Petrus mit seiner Frau nehmen die Tochter unter Lobpreisung über die Rettung der Jungfrau wieder auf. Sie wird aber nicht geheilt, sondern verbleibt in der Paralyse bis zum Zeitpunkte der Erzählung.

Im Anschluss daran berichtet Petrus auch die Schicksale des Ptolemäus. Derselbe ist nämlich untröstlich über den Verlust seiner Geliebten und bringt Tag und Nacht in Trauern und Weinen zu. Die Folge davon ist völlige Erblindung. In seiner Verzweiflung will er sich das Leben durch Erhängen nehmen, wird aber daran durch eine Erscheinung des Herrn gehindert; denn wie er allein in seinem Schlafgemache über den Plan brütet, wird das ganze Haus von einem grossen Lichte erleuchtet, und eine Stimme ruft ihm zu, dass Gott die Weiber nicht zur sinnlichen Befriedigung der Männer geschaffen habe; es gezieme

sich deshalb für ihn als Christ[1] nicht, eine Jungfrau zu beflecken, vielmehr solle er sie als Schwester betrachten, da er, nämlich Christus, in ihnen beiden ein Geist geworden sei. Der Aufforderung, sich in das Haus des Petrus zu begeben, um dort die Herrlichkeit Christi zu schauen, leistet Ptolemäus sofort Folge und lässt sich durch seine Diener hinführen. Hier erzählt er das Vorgefallene und wird durch die Kraft Jesu sehend, und zwar nicht nur mit den leiblichen, sondern auch mit den seelischen Augen[2]. Im Glauben an den Herrn scheidet er später aus dieser Welt und vermacht in seinem Testamente ein Stück Acker der Tochter aus Dank dafür, dass er um ihretwillen den wahren christlichen Glauben wie die Gesundheit erlangt hatte. Petrus übernimmt die Verwaltung des Ackers, verkauft ihn darauf und schenkt den Erlös den Armen, ohne etwas für sich zu behalten.

Soweit die Erzählung. Die Veranlassung dazu gab die verwunderte Frage eines Mannes aus der Mitte der vor dem Hause des Petrus versammelten Menge, aus welchen Gründen der Apostel, der so viele Heilungswunder an den verschiedenen Kranken vollbracht hätte, nicht seine eigene Tochter von ihrem Leiden befreie. Petrus giebt ihm zu verstehen, dass nur Gott allein die Ursache ihres Leidens offenbar, und dass es ihr sowohl wie ihm selber so dienlich wäre. Damit aber der Frager wie die Anwesenden nicht an der Allmacht Gottes zweifelten, wolle er sie vor aller Augen durch Christi Kraft gesund machen. Er befiehlt seiner Tochter, von ihrem Lager aufzustehen, zu wandeln und zu ihm zu kommen. Sofort geschieht das Wunder, und die Menge bricht in Lobpreisungen Gottes aus. Doch dauert diese Heilung nur kurze Zeit, denn Petrus befiehlt gleich darauf, dass die Tochter sich wieder auf ihr Lager begebe und von der Paralyse befallen werde. Statt nun den inständigen Bitten der Menge

1) Ob Ptolemäus bereits Christ war, als er um die Tochter warb, oder erst im Verlaufe der Begebenheit es wurde, ist bei der lapidaren Kürze der Erzählung nicht deutlich. M. E. war er doch schon Christ, ist aber zum wahren Christentum erst von dem Momente an hindurchgedrungen, wo er durch Christus zur Virginität bekehrt wurde.

2) Damit soll angedeutet werden, dass Ptolemäus von jetzt ab für das lebendige Christentum im Gegensatz zum Namen-Christentum gewonnen wird.

zu willfahren, seiner Tochter die volle Gesundheit zu schenken, erzählt er die früheren Ereignisse, die zu der Krankheit nach dem Ratschlusse Gottes geführt haben.

Die ganze Episode ist auf einen Sonntag verlegt, an dem man zu Petrus viele Kranke behufs Heilung bringt. Im Angesichte aller werden die Blinden sehend, die Tauben hörend und die Lahmen gehend, indem der Apostel mit derselben Wunderkraft wie sein Herr ausgerüstet ist. Die Scene spielt sich vor dem Hause des Petrus ab, das als sein Eigentum gedacht ist, wo er auch mit seiner Frau und seinem unglücklichen Kinde weilt. Als Ort der Handlung gilt Jerusalem, wie wir noch später sehen werden.

II. Herkunft des Stückes.

Ich brauche wohl kaum zu erwähnen, dass die vorliegende Erzählung nur einen kleinen Ausschnitt aus einem grösseren Werke bildet. Dies beweist schon der Anfang, der im griechischen Original *μιᾷ δὲ τοῦ σαββάτου* lautete; ebenso hat das Stück einen viel zu kleinen Umfang, um jemals als selbständiges Ganzes komponiert zu sein. Offenbar hat ein Schreiber es aus den oben erwähnten äusseren Gründen von dem Ganzen losgelöst, es ist auch kaum anzunehmen, dass das Stück bereits zu seiner Zeit abgesondert umherlief; der innere Grund der Auslösung liegt in dem stark enkratitischen Charakter der Erzählung, die für gnostische Leser ein besonderes Interesse hatte. Die Unterschrift lautet in der koptischen Übersetzung ⲧⲉⲡⲣⲁⲝⲓⲥ ⲙⲡⲉⲧⲣⲟⲥ, was auf eine griechische Vorlage *πρᾶξις Πέτρου* zurückgeht[1]. Demgemäss muss das ganze Werk den Titel *πράξεις Πέτρου* geführt haben; wir haben mithin ein bis dahin unbekanntes Stück der alten von Eusebius (h. e. III, 3, 2) zuerst unter dem obigen Titel angeführten Akten vor uns.

Und wäre dieser Schluss nicht an sich schon zwingend, so würden die Nachrichten der Kirchenväter unsere Annahme be-

1) Die einzelnen Episoden der Akten waren wahrscheinlich durch besondere Überschriften kenntlich gemacht. Das gleiche Verfahren finden wir in den Acta Thomae (vgl. die Ausgabe von Bonnet, Leipzig 1883). Ebenso sind die Paulusakten in der koptischen Überlieferung in einzelne Abschnitte zerlegt.

stätigen, denn Augustin sowohl wie Hieronymus gedenken der Erzählung von einer (paralytischen) Tochter des Petrus und führen sie auf die Petrusakten zurück. Augustin berichtet nämlich c. Adimant. Manich. c. XVII, 5: In illo ergo libro, ubi apertissime spiritus sanctus, quem dominus consolatorem promiserat, venisse declaratur, legimus ad sententiam Petri cecidisse homines et mortuos esse virum et uxorem, qui mentiri ausi erant spiritui sancto. quod isti magna caecitate vituperant, cum in apocryphis pro magno opere legant et illud, quod de apostolo Thoma commemoravi, et ipsius Petri filiam paralyticam factam [1] precibus patris et hortulani filiam ad precem ipsius Petri esse mortuam, et respondent, quod hoc eis expediebat, ut et illa solveretur paralysi et illa moreretur, tamen ad preces apostoli factum esse non negant.

Augustin will an dieser Stelle die Manichäer, die aus ihrer ablehnenden Stellung zur kanonischen Apostelgeschichte gegen die Erzählung Act 5, 1 ff. polemisieren, mit ihren eigenen Waffen schlagen, indem er auf die von diesen so hochgeschätzten Apostelakten zurückgreift und neben einer bereits früher angeführten Erzählung aus den Thomasakten zwei Beispiele den Petrusakten entnimmt, da es sich ja bei Act. 5 ebenfalls um Petrus handelt. Hier erfahren wir in glücklicher Ergänzung der Lücke unseres Textes, dass die Tochter auf das Gebet des Petrus paralytisch geworden ist, zugleich erhalten wir die Kunde, dass in denselben Akten die Geschichte von der Tochter eines Gärtners enthalten war, die auf ein Gebet des Petrus sofort tot zur Erde sank. Interessant ist nun die weitere Notiz des Augustin, dass auf seine Vorhaltung die Gegner antworten: hoc eis expediebat, ut illa solveretur paralysi et illa moreretur, denn gerade das Schlagwort *τοῦτο συμφέρει αὐτῇ* [2] in griechischer Rückübersetzung

1) Die editio Lovaniensis hat sanam vor factam eingeschoben, was aber von den Benediktinern mit Recht wieder beseitigt ist (vgl. Zahn, Acta Joh. p. LXXVII, Anm. 1). Leider hat Lipsius: Apocr. Apostelg. Bd. II, 203, Anm. 1 jene ältere Lesart beibehalten und deshalb den Sinn der Stelle verkannt.

2) Dasselbe Schlagwort als Antwort auf eine ähnliche Bitte der Umstehenden lesen wir in den Thomasakten c. 38 ed. Bonnet, wo der Apostel aufgefordert wird, das Füllen wieder zu beleben, das ihn zur Stadt getragen hatte und vor den Thoren tot niedergesunken war: *ὁ δὲ ἀποκρι-*

kehrt zweimal in der kleinen πρᾶξις wieder und ist auch von dort entnommen. Zu Augustins Zeit besass man also die alten Petrusakten und zwar in lateinischer Übersetzung, wie ich gleich hinzufüge.

Auch Hieronymus las noch in den Petrusakten die Geschichte von der Tochter, wenn er adv. Jovin. I, 26 bemerkt: Possumus autem de Petro dicere, quod habuerit socrum eo tempore quo credidit et uxorem iam non habuerit[1], quamquam legatur in *περιόδοις*[2] et uxor eius et filia.

Daneben besitzen wir noch zwei indirekte Zeugnisse. In den Philippusakten erinnert nämlich Philippus am Kreuze den Bartholomäus an die Worte des Herrn Matth. 5, 28 und giebt als Beleg das Verhalten des Petrus: *καὶ διὰ τοῦτο ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν Πέτρος ἔφυγεν ἀπὸ παντὸς τόπου ἐν ᾧ ὑπῆρχεν γυνή· ἔτι δὲ καὶ σκάνδαλον εἶχεν διὰ τὴν ἰδίαν θυγατέρα καὶ ηὔξατο πρὸς κύριον, καὶ ἐγένετο ἐν παραλύσει τῆς πλευρᾶς αὐτῆς διὰ τὸ μὴ ἀπατηθῆναι αὐτήν.* Die zweite Überlieferung bietet folgenden Wortlaut: *Καὶ ὁ κορυφαῖος δὲ Πέτρος ἔφυγεν ἀπὸ προσώπου γυναικός· τὴν γὰρ θυγατέραν αὐτοῦ εὔοπτον οὖσαν καὶ ἤδη γεγενῆσθαι ἐπὶ τῇ εὐμορφίᾳ αὐτὸς ηὔξατο, καὶ ἐγένετο ἐν παραλύσει ἡ θυγάτηρ αὐτοῦ*[3]. Die letztere Form schliesst

---

θεὶς εἶπεν αὐτοῖς· ἐγὼ μὲν ἠδυνάμην ἐγεῖραι αὐτὸν τῇ ἐπικλήσει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· ἀλλὰ πάντως τοῦτο συμφέρει· ὁ γὰρ αὐτῷ δοὺς λόγον, ἵνα λαλήσῃ, ἠδύνατο αὐτὸν ποιῆσαι μηδὲ ἀποθανεῖν· οὐκ ἐγερῶ δὲ αὐτὸν οὐχ ὡς μὴ δυνάμενος, ἀλλ᾽ ὅτι τοῦτό ἐστιν τὸ συμβαλλόμενον αὐτῷ καὶ συμφέρον. Mir ist nicht zweifelhaft, dass der Verfasser der Thomasakten das Schlagwort ebenso wie das Motiv eines mit menschlicher Stimme redenden Tieres den Petrusakten entlehnt hat.

1) In der epist. 118 sagt Hier.: habuit et Petrus (sc. uxorem) et tamen cum reti eam et naviculam dereliquit. Wie dies sich mit der Angabe des Paulus 1. Kor. 9, 5 reimt, scheint ihm nicht in den Sinn zu kommen. Die Meinung, Petrus habe nach Matth. 19, 27 seine Frau verlassen, hatte bereits Origenes tom. XV, 21 in Matth. vertreten.

2) In seinem Catal. vir. ill. 1 zählt Hieron. im Anschluss an Euseb. h. e. III, 3, 2 auch die actus Petri auf.

3) Durch die Liebenswürdigkeit des Hrn. Bonnet konnte ich bereits seine Ausgabe der Acta Philippi (Acta apost. apocr. III, 81) in den Aushängebogen benutzen. Vgl. auch Tischendorf, appendix ad apost. apocr. p. 149 u. 155. Bei *ἤδη γεγενῆσθαι* ist eine Lücke, die von Lipsius, Apocr. Apostelg. II, 1 S. 204 zu *καὶ ἤδη ⟨πειρασθεῖσαν σκάνδαλον αὐτῷ⟩ γεγενῆσθαι* dem Sinne nach ergänzt ist. Bonnet ergänzt zweifelnd ⟨*ἰδὼν σκάν-*

sich enger an den Text an, aber auch die erstere bietet einzelne Züge, die auf die alte Vorlage zurückgehen. Auch sonst hat der Verfasser der Philippusakten die Petrusakten[1] benutzt. Bemerken will ich noch, dass die Angabe, Petrus habe jeden Ort vermieden, an dem sich eine Frau aufhielt, nicht auf die Petrusakten zurückgeht, sondern eine übertriebene Schlussfolgerung von seiten des Verfassers der Philippusakten ist.

Einen lehrreichen Einblick in die legendenhafte Ausschmückung und Weiterbildung der ursprünglichen Sage gewährt uns das zweite indirekte Zeugnis, wie es in den Akten des Nereus und Achilleus aufbewahrt ist. Der griechische Text der Akten ist nach dem Vorgange von Albr. Wirth (Acta SS. Nerei et Achillei graece ed. Lips. 1890) von H. Achelis (Texte u. Unters. XI, 2) veröffentlicht worden; der lateinische Text ist abgedruckt in den Acta SS., Monat Mai Bd. III, S. 6 ff. Wie F. Schäfer[2] m. E. mit Recht nachgewiesen hat, ist nicht der Grieche, sondern der Lateiner das Original; deshalb gebe ich den lateinischen Text des cap. 15 und zwar um der Wichtigkeit willen in extenso:

De Petronilla vero filia domini mei Petri apostoli, quis eius exitus fuerit, quia interrogastis, solicite breviterque intimabo. Petronillam itaque bene nostis voluntate Petri paralyticam factam: nam recolo interfuisse vos, cum apud ipsum plurimi discipuli eius reficeremus, et contigit ut Titus diceret apostolo: Cum universi a te salventur infirmi, quare Petronillam paralyticam iacere permittis? Apostolus ait: Sic expedit ei. Sed ne existimetur impossibilitas eius incolumitatis meis sermonibus excusari, ait ad eam: Surge, Petronilla, et ministra nobis. Et statim surrexit sana. Ministerio autem expleto iussit eam redire ad grabatum. At ubi in timore dei coepit esse perfecta, non solum

---

δαλον γενήσεσθαι⟩ καὶ ἤδη γεγενῆσθαι, vielleicht besser auf Grund von p. 139, Z. 9 (kopt. Text) zu emendieren: *καὶ ἤδη σκάνδαλον πολλοῖς` γεγενῆσθαι.*

1) Das Citat Act. Phil. 140: *ἐὰν μὴ ποιήσητε ὑμῶν τὰ κάτω εἰς τὰ ἄνω καὶ τὰ ἀριστερὰ εἰς τὰ δεξιά, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν μου* geht auf Acta Petri c. 38 zurück.

2) „Die Akten der hll. Nereus und Achilleus. Untersuchung über den Originaltext und die Zeit seiner Entstehung“. Röm. Quartal-Schr. 1894, S. 89 ff. (vgl. auch A. Hilgenfeld, Berl. phil. Wochenschr. 1894, S. 1383).

ipsa salvata est, verum etiam plurimis recuperavit in melius suis orationibus sanitatem. Et quoniam nimis speciosa erat, venit ad eam Flaccus comes cum militibus, ut eam sibi uxorem assumeret. Cui Petronilla ait: Ad puellam inermem cum militibus armatis venisti: si uxorem me habere vis, fac matronas et virgines honestas ad me post tres dies venire, ut cum ipsis veniam ad domum tuam. Factum est autem, ut trium dierum acceptum spatium virgo sanctis jejuniis et orationibus occuparetur, habens secum sanctam virginem Feliculam collectaneam suam, in dei timore perfectam. Tertio itaque die veniens ad eam s. Nicomedes presbyter celebravit mysteria Christi. Virgo autem sacratissima, mox ut Christi sacramentum accepit, reclinans se in lectum, emisit spiritum. Factumque est, ut omnis turba matronarum et virginum, quae fuerant a Flacco adductae, exequias funeris sanctae virginis celebrarent.

Das 15. Kapitel bildet nur einen Teil jenes Briefes, den Marcellus, Sohn des Präfekten von Rom mit Namen Marcus, an die beiden Kammerdiener der nach der Insel Pontia verbannten Domitilla, nämlich an Nereus und Achilleus von Rom aus schreibt und zwar auf deren briefliche Aufforderung (vgl. c. 11), ihnen über das Leben des Simon Magus und seinen Kampf mit Petrus ausführlichen Bericht zu erstatten, damit sie gewissen Schülern des Simon Magus erfolgreich gegenübertreten können. In diesem Briefe suchen wir aber vergebens nach einer Anfrage über den Tod der Tochter des Petrus; sie wäre ja für den vorliegenden Zweck ganz unmotiviert gewesen. Hier muss also eine bestimmte Tendenz des Aktenschreibers vorliegen; wir werden gleich sehen, welche. Zunächst verlohnt es sich, einen Blick in die Werkstatt des Fabulanten zu werfen, da wir jetzt in der glücklichen Lage sind, Original und Kopie vergleichen zu können.

Von dem Aktenschreiber erfährt man zum ersten Male den Namen der Tochter, nämlich Petronilla. Was man bisher vermutet hat, dass erst eine jüngere Kombination eine in Rom verehrte heilige Petronilla auf eine oberflächliche Namensähnlichkeit hin resp. eine Art von Volksetymologie (Petronilla von dem männlichen Stamme Petrus abgeleitet) mit der Tochter des Apostelfürsten identifiziert hat, finden wir bestätigt, da unsere Praxis die Tochter anonym einführt, wie ja auch die übrigen Zeugen der alten Erzählung nur von einer filia Petri zu reden wissen.

Den Namen selbst hat aber der Verfasser keineswegs erfunden, sondern es gab in Rom eine Märtyrerin Petronilla, deren Gedächtnis seit dem 4. Jahrhundert in der Domitillakatakombe [1] gefeiert wurde, wie die Ausgrabungen vollauf bestätigt haben [2]. Die Mache des Aktenschreibers besteht nun darin, dass er auf seine Hand die Identifikation der Heiligen mit der Petrustochter vorgenommen hat, denn an eine zu seiner Zeit bereits bestehende volkstümliche Kombination zu denken, verbieten die übrigen selbstgemachten Notizen. Dagegen ist mit Bestimmtheit anzunehmen, dass die geschichtswidrige Kombination des Verfassers für die allgemeine Wertschätzung der Heiligen in Rom, von der man sonst nichts oder wenig wusste, von Einfluss gewesen ist. Freilich ist der offizielle römische Heiligenkalender von der Petrustochter verschont geblieben, da man eine leibliche Tochter des Petrus nicht gebrauchen konnte, denn sowohl das Martyrologium Hieronymianum wie die übrigen Kalendarien kennen nur eine Petronilla virgo.

Der römischen Petronilla zuliebe musste auch der Ort der Handlung von Jerusalem nach Rom verlegt werden, und dies hatte dann weitere eingreifende Umgestaltungen der Vorlage zur Folge. Die Ursache der Paralyse wird als bekannt vorausgesetzt. Bei der zeitweiligen Heilung sind neben zahlreichen Jüngern des Petrus auch Marcellus, Nereus und Achilleus zugegen. Der Fragesteller ist nicht ein *τίς* aus der Menge, sondern Titus, der wahrscheinlich aus der Passio Pauli des Pseudo-Linus [3] hier Aufnahme gefunden hat. Die Frage selbst: cum universi a te salventur infirmi, quare Petronillam paralyticam iacere permittis? stimmt mit derjenigen in der Praxis überein, ebenso die Antwort des Petrus: sic expedit ei. Während aber Petrus hier die Heilung vollzieht, um die Anwesenden von seiner Kraft über die Krankheiten zu überzeugen, verrichtet er nach dem Originaltexte das Wunder behufs Machterweisung seines Gottes. Neu ist die Aufforderung: surge, Petronilla, et ministra nobis; dieser Zug erinnert nur zu deutlich an die Er-

---

1) In cap. 18 wird das Grabmal der Petronilla als gelegen an der via Ardeatina auf dem Landgute der Domitilla $1^1/_2$ m. p. von Rom angegeben.

2) Vgl. Achelis l. c. S. 40 f.

3) Lipsius, Act. apost. apocr. I, p. 43, 8.

zählung von Petri Schwiegermutter Luk. 4, 39 und ist auch von dort bezogen. Nach Verrichtung der *διακονία* muss sie auf Geheiss des Petrus sich wieder auf ihr Lager begeben[1].

Damit hätte der Verfasser seine Erzählung schliessen können. aber gerade der exitus interessierte ihn am meisten. Darüber besass er aber keinen Stoff in seiner Vorlage; deshalb fabrizierte er aus dem Anfang der alten Legende einen passenden Schluss. Zunächst erlangt die Petronilla infolge ihres vollkommenen Glaubens ihre Gesundheit wieder. wie sie auch durch ihre Gebete vielen Heilung verschafft hat. Danach hat Petronilla die Rolle des Petrus übernommen. Jetzt wird auch mit einem Male die Schönheit der Tochter als Motiv für die Werbung des Comes Flaccus hervorgeholt. An die Stelle des reichen Ptolemäus tritt der vornehme Römer. der gleich mit Soldaten die Geliebte abholen will. Petronilla bittet um drei Tage Aufschub, die sie mit Fasten und Gebeten zubringt. Nach Empfang des heiligen Sakramentes stirbt sie als heilige Jungfrau, so dass Flaccus sein Ziel nicht erreicht.

Das Motiv für die Paralyse ist hier zum Motive für den Tod geworden. da der Verf. offensichtlich über eine geringe Erfindungsgabe verfügte. Der Grund aber, weshalb die ganze Petronilla-Episode in die Akten eingefügt ist, liegt in der Tendenz der Akten selbst. die auf eine Verherrlichung der Virginität ausgeht. Die Domitilla, deren Geschichte einen breiten Raum einnimmt. erinnert ganz an die Petronilla. da jene durch ihre Kämmerer bewogen wird. statt des irdischen Bräutigams den himmlischen zu wählen. und infolgedessen nicht nur ihr eigenes Schicksal, sondern auch das einer Reihe anderer Personen, die willkürlich mit ihr in Verbindung gesetzt werden, besiegelt. Die einzige äusserliche Berührung besteht darin, dass die Personen im Heiligenkalender Roms standen.

Demgemäss verlieren die Akten des Nereus und Achilleus jeden historischen Wert. ein Umstand, der auch bei der Beurteilung der anderen Nachrichten des Marcellus-Briefes über Petrus

---

1) Im Griech. heisst es *εἰς ἣν* (sc. *κλίνην*) *ἐν τῷ φόβῳ τοῦ θεοῦ ὁλόκληρος διέμεινεν μέχρι τοῦ τῆς ζωῆς αὐτῆς τέλους*; dies kann nicht ursprünglich sein gegenüber dem latein.: at ubi in timore dei coepit esse perfecta, denn thatsächlich ist die Tochter auch nach dem Griechen nicht bis ans Ende ihres Lebens paralytisch geblieben.

und Simon Magus zu beachten ist. Einzig und allein die Kenntnis der vollständigen Petrusakten, die der Verf. verrät, ist insofern für die Litterarhistorie von grossem Interesse, als dadurch feststeht, dass noch zur Zeit der Abfassung der Akten des Nereus und Achilleus — und diese fällt nach Schäfer in die erste Hälfte des 5. Jahrh.[1] — die Petrusakten in grosskirchlichen Kreisen eifrig gelesen wurden. Freilich kennt der Verf. daneben noch eine andere Schrift, die das Martyrium des Petrus und des Paulus behandelt, und nennt als Autor den Linus, von dem er behauptet, er habe graeco sermone omnem textum passionis eorum ad ecclesias orientales geschrieben[2].

Uns interessiert zunächst die Frage, ob auch in der sonstigen Überlieferung der vorliegenden Erzählung inbetreff der Petrustochter gedacht wird, so dass von hier aus Schlüsse über die Benutzung der alten Akten gezogen werden können. Doch weitere sichere Spuren der Benutzung finden sich nicht. Die Clement. Homilien XIII, 1 und Recogn. VII, 25 erwähnen nur die Frau des Petrus, doch kann dies auch aus der sonstigen Tradition geschöpft sein, wenn auch m. E. für diese Schriften die Kenntnis der Petrusakten nicht geleugnet werden darf.

Von viel grösserer Wichtigkeit für die Datierung würde der Nachweis sein, dass bereits Clemens Alex. einige Nachrichten aus dieser Quelle bezogen habe. Strom. III, 6, § 52 berichtet er nämlich: *Πέτρος μὲν γὰρ καὶ Φίλιππος ἐπαιδοποιήσαντο, Φίλιππος δὲ καὶ τὰς θυγατέρας ἀνδράσιν ἐξέδωκεν*, und ferner Strom. VII, 11, § 63: *φασὶ γοῦν τὸν μακάριον Πέτρον θεασάμενον τὴν αὑτοῦ γυναῖκα ἀγομένην τὴν ἐπὶ θάνατον ἡσθῆναι μὲν τῆς κλήσεως χάριν καὶ τῆς εἰς οἶκον ἀνακομιδῆς, ἐπιφωνῆσαι δὲ εὖ μάλα προτρεπτικῶς τε καὶ παρακλητικῶς ἐξ ὀνόματος προσειπόντα· ‚μεμνήσθω αὐτῆ τοῦ κυρίου‘* (vgl. Euseb. h. e. III, 30). Um mit der letzten Notiz anzufangen, so müsste das geschilderte Ereignis, wenn es in den Petrusakten berichtet wäre, in Jerusalem stattgefunden haben, da die Akten nur Jerusalem und Rom als Schauplatz der Thätigkeit des Petrus kennen. Leider giebt uns Clemens nicht den Ort an, um sogleich die Frage entschei-

1) Achelis (l. c. S. 56) verlegt sie nicht früher als in die zweite Hälfte des 5. Jahrh.

2) Darauf werden wir noch in anderem Zusammenhange zurückkommen.

den zu können; offenbar aber handelt es sich hier um eine der vielen mündlichen Traditionen des Clemens, wie ja auch das *φασί* zeigt. Dazu hat keiner der späteren Schriftsteller die Geschichte vom Martyrium der Frau des Petrus erwähnt. Ebensowenig beruht die erste Notiz über die Thatsache, dass Petrus Kinder erzeugt habe, auf einer schriftlichen Quelle, vor allem nicht auf den Petrusakten, wie Zahn (Acta Joh. p. LXXVII und Gesch. d. Kan. II, 828. Anm. 1) behauptet[1]. Nur so viel können wir der Notiz des Clemens entnehmen, dass auch der Verf. der Akten die Legende von der Tochter gebildet habe auf Grund jener grosskirchlichen Tradition, dass Petrus eine Frau und zugleich Kinder von ihr besessen habe, denn — so lautet die natürliche Annahme — wer verheiratet ist, hat auch Kinder. Vollends ist Epiphanius kein Zeuge für die Petrusakten, denn seine Ansicht h. 30, 22 *μετὰ γὰρ τὸ γῆμαι καὶ τέκνα κεκτῆσθαι καὶ πενθερὰν ἔχειν συνέτυχε τῷ σωτῆρι ἐξ Ἰουδαίων ὁρμώμενος* ist die vulgär katholische, dass jenes zu der *προτέρα ἀναστροφή* des Petrus gehöre, während er mit seiner Berufung ein neues Leben in der Nachfolge des Herrn begonnen habe.

III. Integrität des Textes und Verhältnis zu den übrigen Stücken der alten Akten.

M. E. kann es keinem Bedenken unterliegen, in der koptischen Übersetzung der Praxis eine getreue Übersetzung des Originals zu erkennen. Den Verdacht, dass vielleicht gnostische Hände an dem Text gemodelt hätten, finde ich nirgends bestätigt. Für Originalität des Ganzen spricht schon die knappe, jede Weitschweifigkeit vermeidende Erzählungsweise, wie sie in den übrigen Stücken uns entgegentritt. Nur auf p. 138 möchte ich durch Versehen des Abschreibers eine kleine Lücke annehmen, denn der Satz: „als er aber zu mir gekommen war, sagte er alles, was ihm geschehen war in der Kraft Jesu Christi, unseres Herrn“, giebt im letzten Teile keinen rechten Sinn; vielleicht lautete er ursprünglich ungefähr also: „als er aber zu mir gekommen war, sagte er alles, was ihm geschehen war. [Da legte ich meine

1) Lipsius, Act. apost. apocr. I, p. X ist schwankend.

Hände auf seine Augen und sprach: Werde sehend] in der Kraft Jesu Christi, unseres Herrn".

Wie verhält sich nun das vorliegende Stück zu den übrigen vorhandenen Texten der alten Petrusakten? Wir besitzen ja bekanntlich in dem Cod. Vercellensis den grossen Schlussabschnitt der römischen Wirksamkeit des Petrus, und zwar in einer alten lateinischen Übersetzung (vgl. Actus Petri cum Simone Verc. p. 45—103 bei Lips. Act. apost. apocr.); ihm tritt zur Seite für das eigentliche Martyrium in Rom ein griechischer Zeuge aus einem Codex von Patmos und Athos (vgl. Lips. l. c. p. 78—102). Während Harnack früher[1] in diesen Actus Vercell. eine „im wesentlichen treue, sachlich wenig veränderte Übersetzung der von Eusebius genannten *Πράξεις Πέτρου*" erblickte, hat er jüngst[2] die These vertreten, dass eine Kompilation vorliege, indem neben anderem das Martyrium des Petrus aus den Paulusakten entlehnt und umgemodelt sei[3]. Diese These ist viel zu kompliziert, um auf allgemeine Anerkennung rechnen zu können dazu vermag ich in den koptisch vorhandenen Fragmenten der Paulusakten keine Stelle zu entdecken, wo das Martyrium des Petrus Erwähnung finden konnte, ebensowenig wie überhaupt, mit Zahn (Gesch. d. Kan. II, 834), daselbst episodenartig von Petrus in Rom die Rede war. Die Lösung der ganzen Frage liegt in der Thatsache, dass der Verfasser der Petrusakten als Quelle die Paulusakten benutzt hat[4]. So bleibt es dabei, dass die Petrusakten ein Werk aus einem Guss sind; irgendwelche tiefgreifende spätere Überarbeitungen liegen nicht vor, wenn auch hier und dort der Ausdruck im einzelnen etwas geglättet ist oder kleine Zusätze bei der Übersetzung resp. im Laufe der Überlieferung entstanden sind.

Vergleichen wir das neue Stück mit dem alten, so fällt sofort die frappante Übereinstimmung in Sprache und Gedanken in die Augen, so dass an der Identität des Verfassers nicht ge-

---

1) Altchristl. Litteraturgesch. II, 551.

2) Texte u. Unters. N. F. V, 3 S. 104 ff.

3) Bereits Lipsius, Apocr. Apostelg. II, 1, 71 hat auf Grund des Citats bei Origenes (in Joh. tom. XX, 12): *ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι* den Schluss gezogen, dass in den *πράξεις Παύλου* der Märtyrertod des Petrus behandelt gewesen wäre. Vgl. dagegen Zahn, Gesch. d. Kan. II, 879.

4) S. darüber unten.

zweifelt werden kann. Eine Reihe Punkte werden dies illustrieren.

1. Die Verlegung der Scene auf die *μία τοῦ σαββάτου* resp. *κυριακή*[1] entspricht genau den sonstigen Angaben in den Act. Vercell. Danach tritt Petrus in Rom ebenfalls am Sonntag auf: prima autem sabbatorum multitudine conveniente Petrum videndi causa (= p. 53, 18 ed. Lips.), er will „die dominico" die Witwen besuchen (= p. 79, 4), und gleich darauf wieder im Anschluss an die jüdische Zählung: et alia die post sabbatum venit in domum Marcelli (= p. 79, 8), während es zu Anfang von cap. 30 heisst: *κυριακῆς οὔσης ὁμιλοῦντος τοῦ Πέτρου τοῖς ἀδελφοῖς* = dominica autem die adloquente Petro fratribus (= 79, 16). Neben dem Sonntag spielt in den Akten der Sabbat eine grosse Rolle. Am Sabbat findet der Kampf zwischen Simon Magus und Petrus auf dem Forum Julium statt (= p. 62, 8. 15. 16. 24; p. 65, 30), am Sabbat heilt Petrus zahlreiche Kranke (= p. 80, 15 *ἔφερον δὲ καὶ τοὺς κάμνοντας πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ σαββάτῳ δεόμενοι ὅπως ἀνασφάλωσιν τῶν νόσων* = p. 81, 13 adferebant autem ad Petrum infirmos sabbato ut sanaret ab infirmitatibus suis, vgl. p. 78, 6 [apportantes] et quos habebant in domo infirmos, ut curaret eos).

2. Damit komme ich auf einen andern Punkt, die Krankenheilungen. Dieser Zug stimmt nämlich zu dem Eingange der Praxis: „Am ersten Wochentage aber, d. i. am Sonntag versammelte sich eine Menge, und man brachte zu Petrus viele Kranke, damit er sie heile". Die Heilung von Blinden, Tauben und Lahmen, die Petrus hier vollzieht, wird in gleicher Weise seinem Antipoden Simon zugeschrieben, nur mit dem Unterschiede, dass dessen Heilungswunder für den Augenblick und auf Schein berechnet sind, weil sie sämtlich durch Magie und nicht in der Kraft Jesu vollzogen werden[2]. Von Petrus dagegen heisst es

1) Der Grund, weshalb in der Praxis neben der altertümlichen, den Evangelien entnommenen Bezeichnung die in der christlichen Gemeinde übliche gesetzt ist, während in den Act. Verc. beide Ausdrücke promiscue gebraucht werden, liegt m. E. einfach darin, dass der Verf. der Akten an dieser Stelle die beiden Ausdrücke eingeführt hat.

2) p. 80, 23: *ἐν τρικλίνοις γὰρ ἐποίει πνεύματά τινα πρὸς αὐτοὺς εἰσάγεσθαι, φαινόμενα μόνον, οὐκ ὄντα δὲ ἀληθῶς. καὶ τί γὰρ λέγειν; διεληλεγμένον αὐτοῦ διὰ πολλῶν ἐπὶ μαγίᾳ, καὶ χωλοὺς ἐποίησεν φαίνεσθαι ὑγιεῖς πρὸς βραχὺ καὶ τυφλοὺς ὁμοίως* etc.

p. 80, 16 f.: *καὶ ἰῶντο πολλοὶ παραλυτικοὶ καὶ ποδαγρικοὶ καὶ ἡμιτριταῖοι καὶ τεταρτίζοντες, καὶ πάσης νόσου σωματικῆς ἰῶντο ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ πιστεύοντες.*

3. Die besondere Hervorhebung der Person Christi und die mangelhafte Unterscheidung zwischen Gott Vater und Christus. Jesus allein ist es, der durch Petrus die paralytische Tochter für den Augenblick heilt, gleichwie Ptolemäus „in der Kraft Jesu Christi, unseres Herrn" sehend wird. Er ist der Herr, der *κύριος*, der dem Petrus im Traume erscheint; den „Herrn" preisen die Eltern, dass er ihre Tochter vor Befleckung ihrer Jungfräulichheit bewahrt habe. „Zu seinem Herrn" geht Ptolemäus bei seinem Tode. Daneben wird an verschiedenen Stellen „Gott" angeführt, aber es bleibt zum Teil sehr zweifelhaft, ob „Gott Vater" oder Christus gemeint ist. So finden sich folgende Stellen: „glauben an den Namen Gottes" — „Gott allein weiss es" — „Gott ist nicht schwach und machtlos" — „nicht machtlos ist Gott inbetreff der Dinge, um die wir ihn bitten" — „die Gefässe hat Gott nicht gegeben zum Verderben" — „um ihretwillen hat er geglaubt an Gott" — „er gewährte ihnen das Geschenk Gottes" — „Gott regiert(?) die Seinigen und bereitet das Gute einem jeden, wir dagegen denken, dass Gott unser vergessen hat" — „die Güte Gottes wird auf uns blicken".

Dieselbe Abwechslung und zugleich Unbestimmtheit im Ausdrucke zeigen die Actus Verc.; ich will nur die Stellen auf den beiden ersten Seiten bei Lipsius anführen. p. 45, 7: si fuerit voluntas d e i — p. 45, 8: petens a d o m i n o — p. 45, 9: vidit . . . dicentem sibi d o m i n u m — p. 45, 11: referens fratribus quae d e u s praecepisset — p. 46, 2: per adventum d o m i n i n o s t r i I e s u C h r i s t i — p. 46, 7: Paulus, d e i minister — p. 46, 15: Paulus spiritu d e i repletus — p. 46, 16: altarium d e i — p. 46, 17: d e i eucharistiam — p. 46, 19: credentium in domino — p. 46, 26: sciant quoniam d e o v i v o scrutatori cordium crediderunt — p. 46, 30: nescimus, si nobis d e u s pristina peccata . . . . remittat — p. 46, 31: qui nunc credere coepistis in C h r i s t u m.

4. Von der Tochter des Petrus heisst es: „wir fanden das Mädchen, dass die eine ganze Seite seines Körpers von seinen Zehen bis zu seinem Kopfe paralytisch und verdorrt war". Dasselbe Schicksal erleidet die Rufina, welche an der eucharistischen Feier trotz ihres hurerischen Verkehrs teilnehmen will, auf Be-

fehl des Paulus: et confestim Rufina a sinistra parte a capite usque ad ungues pedum contorminata cecidit (p. 46, 25 f.).

5. Sehr charakteristisch ist in beiden Teilen die Einflechtung einer früheren Begebenheit in Form eines Vortrags von seiten des Apostels, wie hier die Geschichte von der Tochter des Petrus, so dort die Geschichte von dem Diebstahl des Simon Magus im Hause der Witwe Eubula in Jerusalem (cap. 17 u. 23).

6. In beiden Stücken spielt das visionäre Moment eine grosse Rolle. Der Herr erscheint dem Petrus in einem Gesichte und verkündigt die mit der Geburt einer Tochter verknüpfte Heimsuchung; ebenso ergeht an Ptolemäus, nachdem sein Schlafgemach erleuchtet ist, eine Stimme, die ihn zu Petrus behufs Heilung gehen heisst. Viel markanter tritt dieser Zug noch in den Act. Verc. hervor, wo Visionen und himmlische Stimmen zum ständigen Repertoire gehören (vgl. p. 45, 9; 46, 6; 49, 24; 50, 15; 51, 31; 52, 17; 62, 20; 63, 12; 68, 31; 70, 6; 77, 24; 88, 5).

7. Die enkratitische Haltung bei der Abendmahlsfeier und in der geschlechtlichen Enthaltsamkeit. Der Wein wird nicht genannt; in der „Praxis“ preist Petrus den Namen des Herrn Christi, giebt den Anwesenden von dem Brote, verteilt es und geht in sein Haus zurück. In den Act. Verc. p. 46, 12 heisst es: optulerunt autem sacrificium Paulo p a n e e t a q u a, ut oratione facta unicuique daret; diese Handlung wird eucharistia p. 46, 17 genannt. Ebenso nach der Taufe des Theon heisst es p. 51, 3: et accepit p a n e m Petrus et gratias egit domino, qui eum dignatus fuisset sancto ministerio suo, auch hier wird p. 51, 8 der Ausdruck eucharistia gebraucht. — In Rom predigt der Apostel als christliches Sittlichkeitsideal den *λόγος τῆς ἁγνείας* (p. 84, 17 u. 86, 8), so dass viele Frauen und Männer dafür gewonnen werden, und das Schicksal der eigenen Tochter, das sie auf eigenen Wunsch der Eltern ereilt, ist eine noch eindringlichere Predigt für die Fernerstehenden, dass die Jungfräulichkeit das höchste Gut ist und dass selbst der verheiratete Christ seine Frau in Wahrheit als seine Schwester betrachten soll.

Diese Beobachtungen, die noch durch die Identität des Sprachschatzes verstärkt werden könnten, werden m. E. genügen, um beide Stücke als zusammengehörige Teile eines grösseren Ganzen, d. h. der alten *πράξεις Πέτρου* erkennen zu lassen.

IV. Die Petrusakten und die Akten des Leucius.

Es möchte vielleicht als ein kühnes Wagnis bezeichnet werden, wenn ich an dieser Stelle die Leucius-Frage wieder anschneide, da trotz der eindringenden Untersuchungen von Lipsius[1] und Zahn[2] dieses Problem auf Grund des vorliegenden Materials keine befriedigende Lösung gefunden hat. Selbst die jüngsten Entdeckungen auf dem Gebiete der apokryphen Apostelgeschichten, besonders die Publikation umfangreicher Fragmente der alten Johannesakten von James[3] und Bonnet[4] haben das Dunkel, das über dem vielgenannten Leucius zu schweben scheint, noch keineswegs gelichtet, obwohl die Frage von verschiedenen Seiten neuerdings lebhaft diskutiert worden ist. Ein so gelehrter und kritisch gestimmter Forscher wie Corssen[5] glaubte sogar die Hypothese aufstellen zu können, dass der Verfasser des Johannes-Evangeliums, wenn nicht das Werk des Leucius, d. h. die Johannesakten selbst, so doch die Traditionen vor sich gehabt habe, die Leucius auch nicht geschaffen, sondern vorgefunden und nur ausgestaltet hätte, das Johannes-Evangelium also gewissermassen eine Apologie wider die Johannes-Akten wäre. Freilich hat diese so innige Verquickung zweier litterarkritischer Fragen, von denen jede für sich eine Reihe der schwierigsten Probleme in sich schliesst, den Widerspruch zahlreicher Gelehrten wie Zahn[6], James[7], Jülicher[8], Holtzmann[9] u. a. hervorgerufen, als dessen Resultat die m. E. allein berechtigte These gelten darf, dass der Verf. der Johannesakten das Joh.-Evangelium und die übrigen johanneischen Schriften gekannt und ausgiebig benutzt habe[10]. Dagegen hat eine andere Hypothese in weiteren Kreisen

1) Apocr. Apost. I, 44 ff.

2) Acta Joh., p. LX ff. u. Gesch. d. Kan. II, 856 ff.

3) Texts and Studies, Vol. V, S. 2 ff.

4) Act. apost. apocr. II, 160 ff.

5) Monarchianische Prologe (T. u. Unters. XV, S. 131).

6) Die Wanderungen des Apostels Johannes in d. N. kirchl. Zeitschr. X, S. 199.

7) l. c. S. 144 ff.

8) Gött. Gel. Anz. 1896, S. 841 ff.

9) Theol. Litteraturztg. 1897, 331.

10) Nur Hilgenfeld hat in der Z. f. wiss. Theol. XLIII, 1 ff. die Ansicht von Corssen noch durch andere Argumente zu stützen versucht.

Beifall gefunden, dass nämlich Leucius, der Verfasser der gnostischen Johannesakten, mit dem Verfasser der gnostischen Petrusakten, [vielleicht auch der Andreasakten] zu identifizieren sei. Ich will nur die Namen von Zahn[1], James[2], Bonnet, Hennecke und Bardenhewer anführen. Harnack[3] dagegen nimmt eine gesonderte Position ein, indem er den gnostischen Charakter der Petrusakten sowohl wie ihren leucianischen Ursprung bestreitet[4]. Damit ist der heutige Stand der Leucius-Frage zur Genüge charakterisiert. Das nötigt uns, das gesamte Material von neuem einer eindringenden Untersuchung zu würdigen, in der Hoffnung, dass nach dieser oder jener Seite ein gesichertes Resultat gewonnen werden könnte. Es gilt in erster Linie die Beantwortung der beiden Fragen: 1. Stammen die Petrusakten aus der Feder des Verfassers der Johannesakten? 2. Wer ist Leucius und wie sind die Überlieferungen der Alten zu würdigen? Ich werde mit der Beantwortung der zweiten Frage beginnen, da diese m. E. auch die wahre Lösung der ersten Frage an die Hand giebt.

A. Leucius und die sogenannte leucianische Sammlung der apokryphen Apostelgeschichten.

Sehr häufig wird der Name des Leucius bei den Alten mit dem Verfasser von apokryphen resp. häretischen Apostelakten in Verbindung gebracht, und zwar geschieht dies übereinstimmend bei den Griechen sowohl wie bei den Lateinern. Bei der Prüfung dieser Zeugnisse hat man aber zuweilen den verschiedenen Wert der einzelnen Stimmen, ebenso das allmähliche Anwachsen der Tradition über Leucius unbeachtet gelassen, vor allem hat das Zeugnis des Photius schon wegen seiner Ausführlichkeit die erste Stelle bei den Untersuchungen eingenommen und hat die Richtlinien für die übrigen abgegeben. Deshalb wird auch die Kritik an dieser Stelle einzusetzen haben.

Photius berichtet bekanntlich in seiner Bibliotheca cod. 114 also: *Ἀνεγνώσθη βιβλίον, αἱ λεγόμεναι τῶν ἀποστόλων περίο-*

1) Gesch. d. Kan. II, 840, N. kirchl. Zeitschr. X, 210 f.

2) T. and Stud. V, p. XXIV sqq.

3) Altchr. Litter. II, 553 ff.

4) Auf Ehrhard: Die altchristl. Litteratur 1900, S. 157 scheinen die Argumente Harnacks Eindruck gemacht zu haben.

δοι, ἐν αἷς περιείχοντο Πράξεις Πέτρου, Ἰωάννου, Ἀνδρέου, Θωμᾶ, Παύλου. γράφει δὲ αὐτὰς ὡς δηλοῖ τὸ αὐτὸ βιβλίον Λεύκιος Χαρῖνος. Nach dieser Angabe lag dem Photius ein Kodex vor, der die einzelnen Akten der genannten Apostel unter dem Titel *πράξεις* enthielt. Unzweifelhaft wird dem Ganzen auch ein Gesamttitel nicht gefehlt haben. Wie lautete derselbe? Sicherlich nicht *αἱ λεγόμεναι περίοδοι τῶν ἀποστόλων*, denn die Bezeichnung *περίοδοι* ist die bei den Katholikern übliche zur Unterscheidung von den kanonischen *πράξεις τῶν ἀποστόλων*, wie Nicephorus in seinem Kanonsverzeichnis ruhig *περίοδος* für *πρᾶξις* resp. *πράξεις* einsetzt, ebenso die sog. Synopsis des Athanasius von *περίοδοι* redet[1]. Besonders interessant ist in dieser Beziehung das 2. Konzil zu Nicäa vom J. 787, denn hier bezeichnet man die Schriften als *ψευδεπίγραφοι περίοδοι* oder einfach als *περίοδοι*, aber Amphilochius von Iconium, aus dessen Buch einige Stellen vorgelesen werden, hat die alte Bezeichnung *πράξεις*. Aber auch ohnedies würde der Zusatz *αἱ λεγόμεναι* bei Photius das subjektive Referat verraten, genau so wie Eusebius h. e. III, 3, 2 von einem *λεγόμενον κήρυγμα* des Petrus oder h. e. III, 3, 5 von *λεγόμεναι πράξεις* des Paulus oder h. e. III, 25, 4 von einem *λεγόμενος Ποιμήν* oder *λεγόμεναι διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* redet.

Deshalb kann der Gesamttitel, falls derselbe vorhanden war, nur *πράξεις τῶν ἀποστόλων* gelautet haben. Damit hängt eng zusammen die zweite viel wichtigere Frage, ob der Name des Leucius Charinus als Verfasser der ganzen Sammlung an der Spitze des Buches stand. Die Worte des Photius: „es schrieb sie (d. h. die *πράξεις*), wie das Buch selbst deutlich zeigt, Leucius Charinus“, lassen im ersten Augenblick nicht mit Sicherheit erkennen, ob ein objektiver Befund oder ein subjektives Urteil vorliegt, d. h. ob Photius in dem Kodex selbst den Namen des Leucius Charinus als Verfasser überliefert fand oder aus gewissen äusseren und inneren Gründen diesen erschloss. Für die erste Ansicht tritt Lipsius, für die zweite Zahn ein. Ich kann mich nur der Meinung von Zahn anschliessen. Denn in den uns aufbewahrten Notizen der griechischen Schriftsteller wird niemals der Name des Leucius mit den Apostelakten in Verbin-

1) S. o. auch schon Hieronymus.

dung gebracht, möglicherweise könnte er in dem verloren gegangenen Buche des Amphilochius gestanden haben; von einer verbreiteten Tradition kann aber gar keine Rede sein, und dies um so weniger, als während des Kampfes mit dem Manichäismus die Apostelakten im Morgenlande nicht dieselbe Rolle gespielt haben wie im Abendlande. Vom Abendlande wird Photius seine Tradition ebenfalls nicht bezogen haben, da man hier nur den Namen Leucius kannte, der Name Leucius Charinus gänzlich unbekannt ist (über die Acta Pilati s. u.). Demgemäss müssen wir daran festhalten, dass nach dem subjektiven Urteil des Photius Leucius Charinus als Verfasser der sämtlichen in einem Buche vereinigten fünf Apostelakten galt; wo er diesen Namen fand, und aus welchen Gründen er einen einzigen Verfasser voraussetzte, bleibt einer späteren Erörterung vorbehalten.

Die dem Photius vorliegende Sammlung umfasste, wie gesagt, fünf Akten, nämlich die des Petrus, Johannes, Andreas, Thomas und Paulus. Kann nun keinem Zweifel unterliegen, dass Photius die Reihenfolge des Kodex genau wiedergegeben habe, so besitzen wir darin einen kleinen Fingerzeig für die Entstehung der Sammlung. Denn es fällt doch m. E. die Stellung der Acta Pauli am Schluss des Ganzen auf, während wir sie doch in unmittelbarer Nachbarschaft der Acta Petri suchen würden; an einen blossen Zufall darf man nicht denken, vielmehr ist die Erklärung darin zu suchen, dass die Paulusakten einer älteren, aus jenen vier genannten bestehenden Sammlung hinzugefügt worden sind. Dies geht auf die verschiedene Wertschätzung der Paulusakten im Rahmen der altchristlichen Litteratur zurück, wie wir es noch deutlich bei Eusebius ersehen können. Denn h. e. III, 25, 6 führt er die *πράξεις Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων* an, zu den *ἄλλοι ἀπόστολοι* rechnet er auch die *πράξεις Πέτρου* und *Θωμᾶ*[1], daneben kennt er die *πράξεις Παύλου* h. e. III, 25, 4 u. III, 3, 5. Während er aber sein Urteil über jene ersteren dahin formuliert, dass sie nicht einmal zu der Gruppe der *νόθα—ἀντιλεγόμενα* zu rechnen, sondern als häretische Machwerke durchaus

1) Eusebius nennt diese nicht mit Namen, da er kurz vorher das Evangelium des Petrus und Thomas zusammen genannt hat. Die *πράξεις Πέτρου* zählt er h. e. III, 3, 2 auf, während er von den Akten des Thomas sonst nicht redet.

zu verwerfen seien, stellt er die Acta Pauli im Anschluss an Origenes bekanntlich an die Seite des Hermas, der Apokalypse des Petrus, des Barnabasbriefes und der Didache. Solange also das Urteil des Eusebius in weiten Kreisen massgebend war, zumal da er den common sense der Kirche wiederspiegelt, konnten die Paulusakten zu den übrigen Apostelakten nicht gestellt, deswegen auch nicht handschriftlich überliefert werden. Da brach die manichäische Krisis über die Grosskirche herein. Die Manichäer waren es, die die kanonische Apostelgeschichte verwarfen und an ihre Stelle das Corpus der *πράξεις τῶν ἀποστόλων* in den Kanon einsetzten. Dieses Corpus umfasste neben den vier älteren Akten auch die Paulusakten, welche an letzter Stelle hinzugefügt wurden; ihre Aufnahme erfolgte um so bereitwilliger, als gerade ihre besondere Schätzung bei den Grosskirchlern bekannt war, andererseits sie formell wie materiell mit den übrigen Akten dermassen gleichartig waren, dass eine gesonderte Überlieferung geradezu widernatürlich erschien.

Das Corpus der acta apostolorum ist offensichtlich ein Werk der Manichäer, um mit ihrer Hilfe eine Reihe Sonderlehren, wie z. B. die Beurteilung der menschlichen Natur und der Tierseelen, die enkratitische Ethik, die doketische Christologie etc., als genuin christliche zu erweisen und auf die Autorität der Apostel selbst zurückzuführen. Der Manichäer Agapius und die gnostischen Sekten benutzten keine andere Sammlung wie die abendländischen Manichäer und später die Priscillianisten, welche natürlich eine lateinische Übersetzung in der Hand hatten; denn es ist nicht unwichtig zu bemerken, dass das Corpus zu keiner Zeit einen grösseren Umfang als jene fünf *πράξεις*[1] gehabt hat, dass niemals zu ihm die Acta Philippi oder Bartholomäus oder Matthäus gehört haben; das Corpus war eine fest umrissene Grösse. Aber es wäre ein grober Irrtum, diese Sammlung nur im Gebrauch der Häretiker zu denken, im Gegenteil, die Katholiken des Orients wie des

---

1) Nach Photius bibl. cod. 179 benutzte Agapius die *πράξεις τῶν δώδεκα ἀποστόλων* und besonders die *πράξεις* des Andreas. Unter diesen ist durchaus nicht eine aus den fünf alten Akten zu der Anzahl von 12 Akten erweiterte Sammlung zu verstehen, sondern der Ausdruck ist nur ein hyperbolischer, wie auch die Katholiken die kanonische Apostelgeschichte zuweilen als *πράξεις τῶν δώδεκα ἀποστόλων* resp. acta omnium apostolorum bezeichneten.

Occidents lasen die *πράξεις* jener fünf Apostel genau in derselben Zusammenstellung[1], ohne eine Ahnung von ihrer Entstehung zu besitzen; sie konnten diese Kenntnis um so weniger besitzen, als ja die einzelnen Akten in der Kirche bisher mit grosser Verehrung gelesen worden waren. Der Streit zwischen beiden Lagern drehte sich in der Folgezeit einzig und allein um die Frage, ob die fünf *πράξεις* als *πράξεις τῶν ἀποστόλων* neben oder an die Stelle der kanonischen *πράξεις τῶν ἀποστόλων* zu setzen seien, wie die Manichäer es thaten, oder keine apostolische Autorität besässen resp. als häretische Machwerke gänzlich zu verwerfen seien, wie die Grosskirchler in extremer Opposition behaupteten. Mit oder durch den Streit ist aber auch die zeitliche Entstehung der Sammlung gegeben; als terminus a quo muss m. E. die zweite Hälfte resp. das letzte Drittel der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts betrachtet werden, denn, um von Agapius[2] abzusehen, fanden sich nach dem Zeugnis des Philastrius Brixiensis (383—391) de haer. c. 88 bei den abendländischen Manichäern die Akten im Gebrauch, und zwar, wie wir gleich hinzusetzen können, in einer lateinischen Version. Und ein zweites, — in und mit dem ausbrechenden litterarischen Kampfe der Grosskirche gegen den Manichäismus und Priscillianismus taucht auch nicht ohne Grund der Name des Leucius im Zusammenhang mit den apokryphen Apostelakten auf. Diesem Vorgange müssen wir aber im einzelnen nachgehen, um die ganze Leucius-Frage verstehen und in befriedigender Weise lösen zu können.

Bevor wir aber an diese Aufgabe herantreten, beanspruchen noch zwei resp. drei Stellen, an denen der Name des Leucius erwähnt wird, eine besondere Besprechung, zumal sie bei den Erörterungen den wirklichen Thatbestand zum Teil verdunkelt haben.

Epiphanius berichtet nämlich h. 51, 6 (Aloger) folgendes: *Ματθαίου μὲν γὰρ κεκηρυχότος τὸν Χριστὸν γεννηθέντα καὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου συλληφθέντα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ*

1) Damit will ich nicht behaupten, als ob in der ganzen Überlieferung die von Photius angegebene Anordnung beibehalten wäre. Das wird sicherlich nicht der Fall gewesen sein, aber die Anzahl hat keine Veränderung erlitten.

2) Er lebte nach Beausobre, hist. crit. de Manichée I 434 sq. vermutlich um die Mitte des 4. Jahrh.

Ἀβραὰμ κατὰ σάρκα οἰκονομηθέντα, πλάνη τισὶ γεγένηται τοῖς μὴ νενοηκόσιν, οὐ τοῦ εὐαγγελίου αἰτίου ὄντος αὐτοῖς εἰς τὸ πλανηθῆναι, ἀλλὰ τῆς αὐτῶν διανοίας πεπλανημένης, εἰς παράστασιν τῆς περὶ τῶν αὐτῶν πληροφορίας τὰ ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου κακῇ ὑπονοίᾳ ἐπινενοημένα. ἔνθεν γὰρ οἱ περὶ Κήρινθον καὶ Ἐβίωνα ψιλὸν αὐτὸν ἄνθρωπον κατέσχον καὶ Μήρινθον καὶ Κλεόβιον, εἴτ' οὖν Κλεόβουλον, καὶ Κλαύδιον καὶ Δημᾶν καὶ Ἑρμογένην, τοὺς ἀγαπήσαντας τὸν ἐνταῦθα αἰῶνα καὶ καταλείψαντας τὴν ὁδὸν τῆς ἀληθείας. ἀντιλέγοντες γὰρ τοῖς τοῦ Χριστοῦ μαθηταῖς κατ' ἐκεῖνο καιροῦ ἀπὸ τῆς κατὰ τὸν Ἀβραὰμ καὶ Δαβὶδ γενεαλογίας τὴν αὐτῶν ἄνοιαν παριστᾶν ἐπειρῶντο, οὐ καλῶς μὲν οἰόμενοι, πλὴν ἐντεῦθεν τὴν πρόφασιν θηρώμενοι. ἀντελέγοντο γὰρ πολλάκις ὑπὸ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου καὶ τῶν ἀμφ' αὐτόν, Λευκίου καὶ ἄλλων πολλῶν. Hätte nicht Zahn (Act. Joh. p. LXI sqq.) gewichtige Folgerungen aus dieser Stelle über die Persönlichkeit und das Werk des Leucius gewonnen, würde man über die vorliegenden Angaben in Kürze hinweggehen können. Jetzt erfordern sie eine eingehende Besprechung. Nach dem Berichte des Epiphanius soll ausser dem Apostel Johannes und vielen seiner Schüler auch ein zu seinem Schülerkreise gehöriger Mann Namens Leucius die kleinasiatischen Irrlehrer wie Kerinth, Ebion, Merinth, Kleobius resp. Kleobulos, Klaudius, Demas und Hermogenes, die Christus für einen *ψιλὸς ἄνθρωπος* erklärten, bekämpft, d. h. durch Schriften resp. in Disputationen widerlegt haben. Diese Nachricht steht einzig in der ganzen Litteratur da. Offensichtlich schwebt dem Epiphanius die Geschichte von der Entstehung des Johannes-Evangeliums vor. Deshalb hat er an die Spitze der gesamten Ketzerschar den Namen des Kerinth gestellt; war es doch seit den Tagen des Irenäus (c. haer. III, 11) zur festen Tradition geworden, dass Johannes sein pneumatisches Evangelium zur Bekämpfung der Irrlehre des Kerinth [1] verfasst habe. Neben Kerinth durfte aber

1) Epiph. unterscheidet das judaistische Auftreten des Kerinth gegen die Apostel, d. h. gegen Petrus und Paulus in Judäa und Antiochien h. 28, 2. 3. 4 und sein Auftreten in Asien (h. 51, 2); vgl. h. 28 c. 1: *ἐγένετο δὲ οὗτος ὁ Κήρινθος ἐν τῇ Ἀσίᾳ διατρίβων, κἀκεῖσε τὴν ἀρχὴν τοῦ κηρύγματος πεποιημένος* und c. 2: *ἐποίησε δὲ τοῦτο Κήρινθος πρὶν ἢ ἐν τῇ Ἀσίᾳ κηρῦξαι τὸ αὐτοῦ κήρυγμα καὶ ἐμπεσεῖν εἰς τὸ περισσότερον τῆς αὐτοῦ ἀπωλείας βάραθρον.*

Ebion, sein Kollege in der Leugnung der Gottessohnschaft Christi, nicht fehlen, wie Epiphanius ja beide h. 51, 2 zusammenstellt: *ἔνθα γὰρ τὸν Χριστὸν ἐκ παρατριβῆς ψιλὸν ἄνθρωπον ἐκήρυττεν ὁ Ἐβίων καὶ ὁ Κήρινθος καὶ οἱ ἀμφ᾽ αὐτούς. φημὶ δὲ ἐν τῇ Ἀσίᾳ.* Das *ἐν τῇ Ἀσίᾳ* ist das Bindeglied für beide, dann aber muss auch Ebion mit Johannes in Ephesus zusammengekommen sein, eine Fabel, welche Epiphanius bereits haer. 30, 24 aufgetischt hatte, indem er von der Erzählung Polykarps über Johannes und Kerinth im Badehause zu Ephesus (Iren. contr. haer. III, 3, 4) eine Dublette in Gestalt einer ähnlichen Zusammenkunft mit Ebion machte, die ursprüngliche Erzählung inbetreff Kerinths dagegen mit Stillschweigen überging.

Infolge dieser Verbindung der beiden Ketzer ist aber dem Epiphanius das Unglück passiert, den Namen *Μήρινθος* von *Κήρινθος* zu trennen[1], obwohl er haer. 28, 8[2] seine starken Bedenken über die Unterscheidung der beiden Ketzernamen zum Ausdruck bringt und sich für den Namen *Μήρινθος* nur auf eine persönliche *φήμη* beruft, da von jenem dasselbe wie von Kerinth überliefert sei.

Merkwürdigerweise will Zahn (Acta Joh. p. LXIII) in der *φήμη* nicht eine dem Epiph. zugekommene mündliche Tradition, sondern einen schriftlichen Bericht erblicken; aber höchst unglücklich ist das Argument, dass es zu Epiphanius Zeiten keine mündliche Tradition über Personen der apostolischen Zeit mehr

---

1 h. 51, 7 nennt er beide nebeneinander: *φημὶ δὲ τοὺς περὶ Κήρινθον καὶ Μήρινθον καὶ τοὺς ἄλλους*, ebenso h. 31, 2 neben Basilides, Satornil werden Ebion, Kerinth und Merinth angeführt und gleich darauf *ὀλίγῳ δὲ πρόσθεν μᾶλλον οἱ περὶ Κήρινθον καὶ Μήρινθον καὶ Ἐβίωνα.* Ebenso h. 69, 23: *εὑρὼν* (sc. Johannes) *δὲ τοὺς Κηρινθιανοὺς καὶ Μηρινθιανοὺς ἐκ παρατριβῆς αὐτὸν* (sc. Christum) *λέγοντας εἶναι ψιλὸν ἄνθρωπον.*

2) *Καλοῦνται δὲ πάλιν οὗτοι Μηρινθιανοί, ὡς ἡ ἐλθοῦσα εἰς ἡμᾶς φήμη περιέχει. εἴτε γὰρ ὁ αὐτὸς Κήρινθος Μήρινθος πάλιν ἐκαλεῖτο οὐ πάνυ τι σαφῶς περὶ τούτου ἴσμεν, εἴτε ἄλλος τις ἦν Μήρινθος ὀνόματι, συνεργὸς τούτῳ, θεῷ ἔγνωσται. ἤδη γὰρ εἴπαμεν ὅτι οὐ μόνον αὐτὸς ἐν Ἱεροσολύμοις πολλάκις ἀντέστη τοῖς ἀποστόλοις, ἀλλὰ καὶ οἱ σὺν αὐτῷ καὶ ἐν τῇ Ἀσίᾳ, πλὴν ἤτοι αὐτὸς εἴη ἢ καὶ ἄλλος αὐτῷ συνεργὸς τὰ ὅμοια αὐτῷ φρονῶν καὶ συμπράττων καὶ τὰ ἴσα, οὐδὲν διαφέρει. ἡ γὰρ πᾶσα αὐτῶν κακοτροπία τῆς διδασκαλίας τοῦτον ἔχει τὸν χαρακτῆρα. Κηρινθιανοὶ δὲ καὶ Μηρινθιανοὶ ὁμοῦ οὗτοι καλοῦνται.* Im Ancorat. 13 deshalb richtig ***Κηρινθιανοὶ οἱ καὶ Μηρινθιανοί.***

gegeben habe. In erster Linie hat man doch den Sprachgebrauch des Epiphanius zu beachten, und danach handelt es sich ausschliesslich um persönliche Kunde[1]. Ich verweise nur auf h. 31, 2: εἰς ἡμᾶς δὲ ὡς ἐνηχήσει φήμη τις ἐλήλυθε. διὸ οὐ παρελευσόμεθα καὶ τὸν τούτου τόπον μὴ ὑποδεικνύντες. ἐν ἀμφιλέκτῳ μὲν, εἰ δεῖ τὰ ἀληθῆ λέγειν, ὅμως τὴν εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν φάσιν οὐ σιωπήσομεν; hier ist nur von einer ihm mündlich zugetragenen Kunde die Rede. Aber sogar in h. 28, 6, also kurz vor dem in Rede stehenden Kapitel bringt derselbe Epiphanius eine mündliche Überlieferung unter dem Titel einer παράδοσις[2]. Doch was die Hauptsache, — Epiphanius kann den Namen Μήρινθος in einer schriftlichen Quelle gar nicht gelesen haben, denn dieser gehört zu seinem Sondergut, da kein Schriftsteller vor wie nach ihm einen derartigen Ketzer kennt. Augenscheinlich liegt hier irgend eine Wortspielerei vor, auf die Epiphanius hineingefallen ist. Damit wird aber schon deutlich, dass innerhalb der obigen Ketzerreihe mit der Aufzählung des Merinth die eigene Person des Epiphanius zu Worte kommt.

Das zeigt deutlich das Namenpaar Kleobius oder Kleobulus. Weder den einen noch den anderen Namen führt Epiphanius in seinem Ketzerkataloge an, er fand ihn also in seinen Hauptquellen nicht vor, und in der That wissen Justin, Irenäus und Hippolyt nichts von Kleobius oder Kleobulus. Trotzdem kannte das 2. Jahrh. einen Ketzer dieses Namens. Hegesipp citiert bei Euseb. h. e. IV, 22, 5 Kleobius neben Simon als Sektenhaupt, und der Verfasser der Acta Pauli lässt in dem apokryphen Brief-

1) Die Unsicherheit seiner Überlieferung drückt in gleichen Worten Epiph. am Eingang zu h. 63, 1 aus: καλοῦνται δὲ Ὠριγένιοι, οὐ πάνυ δὲ σαφῶς ἴσμεν τίνος ἕνεκα, ἢ ἀπὸ Ὠριγένους τοῦ Ἀδαμαντίου, καλουμένου τοῦ συντάκτου, ἢ ἄλλου τινὸς εἶναι, ἀγνοῶ. ὅμως τοῦτο τὸ ὄνομα κατειλήφαμεν.

2) ἐν ταύτῃ γὰρ τῇ πατρίδι, φημὶ δὲ Ἀσίᾳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Γαλατίᾳ πάνυ ἤκμασε τὸ τούτων διδασκαλεῖον, ἐν οἷς καί τι παραδόσεως πρᾶγμα ἦλθεν εἰς ἡμᾶς, ὡς τινῶν μὲν παρ' αὐτοῖς προφθανόντων τελευτῆσαι ἄνευ βαπτίσματος, ἄλλους δὲ ἀντ' αὐτῶν εἰς ὄνομα ἐκείνων βαπτίζεσθαι, ὑπὲρ τοῦ μὴ ἐν τῇ ἀναστάσει ἀναστάντας αὐτοὺς δίκην δοῦναι τιμωρίας, βάπτισμα μὴ εἰληφότας, γίνεσθαι δὲ ὑποχειρίους τῆς τοῦ κοσμοποιοῦ ἐξουσίας. καὶ τούτου ἕνεκα ἡ παράδοσις ἡ ἐλθοῦσα εἰς ἡμᾶς φησὶ τὸν αὐτὸν ἅγιον ἀπόστολον εἰρηκέναι „εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν; (1. Kor. 15, 29).

wechsel zwischen Paulus und den Korinthern den Simon und Kleobius als gnostische Gegner des Paulus mit einer ganz bestimmten Lehre auftreten. Aus diesen Paulusakten hat m. E. der Verfasser der Didaskalia seine Nachricht geschöpft, wenn er VI, 8 berichtet: *ἡνίκα δὲ ἐξήλθομεν ἐν τοῖς ἔθνεσι κηρύσσειν τὸν λόγον τῆς ζωῆς, τότε ἐνήργησεν ὁ διάβολος εἰς τὸν λαὸν ἀποστεῖλαι ὀπίσω ἡμῶν ψευδαποστόλους εἰς βεβήλωσιν τοῦ λόγου καὶ προσεβάλοντο Κλεόβιόν τινα καὶ παρέζευξαν τῷ Σίμωνι.* Erst der Bearbeiter der Didaskalia, d. h. der Verfasser der Apostolischen Konstitutionen, hat diesem Satze die Bemerkung hinzugefügt: *οὗτοι δὲ μαθητεύουσι Δοσιθέῳ τινί, ὃν καὶ παρενδοκιμήσαντες ἐξώσαντο τῆς ἀρχῆς.* Die Quelle seiner Weisheit findet sich in den Pseudoclem. Recogn. I, 54; II, 8—11. Homil. II, 24, die wiederum aus dem Ketzerkatalog des Hegesipp schöpfen [1]. Ist nun der Verfasser der Apostol. Konstitutionen mit dem Interpolator resp. Fälscher der Ignatiusbriefe identisch, so verlieren die Mitteilungen über die Ketzer ad Trall. 11 und ad Philad. c. 6 jeden selbständigen Wert. In ep. ad Trall. 11 taucht nun das Ketzerpaar *Θεόδοτος* und *Κλεόβουλος* auf. Die Identität von *Κλεόβουλος* und *Κλεόβιος* [2] unterliegt weiter keinem Zweifel. Wie kommt nun Epiphanius zu beiden Formen? An eine Kenntnis der interpolierten Ignatiusbriefe ist doch wohl kaum zu denken, ebensowenig an die Apostol. Konstitutionen, da Epiphanius nur die Didaskalia [3] benutzte. Dann wird man am einfachsten als gemeinsame Quelle die Didaskalia annehmen, in der

---

1) Auf die Pseudo-Clementinen geht als Quelle über Dositheus und Simon zurück die Nachricht des um c. 400 schreibenden Verfassers des opus imperfectum in Matth. (Opp. Chrysost. Bd. VI Migne hom. 48 zu Matth. 24, 5: Venerunt enim Dositheus et Simon et Cleonius et Varisunas in nomine Christi et alii multi, quos apostolus in epistolis suis tangit). Derselbe hat auch sonst die Clementinen eifrig benutzt (vgl. die Zusammenstellung von Preuschen bei Harnack: Altchr. Litteraturg. I, 224). Daneben aber kennt er auch die Didaskalia (vgl. Preuschen bei Harnack l. c. 517). So erklärt es sich, dass wir in diesem Werke neben Dositheus und Simon auch dem Namen des Kleobius — denn Kleonius ist mit diesem identisch — begegnen.

2) Der Name *Θεόδοτος* ist m. E. nicht mit Cotelier in *Θέβουθις*, noch mit Ussher in *Θεοδᾶς* zu emendieren, sondern eine vom Bearbeiter absichtlich vorgenommene Veränderung für *Δοσίθεος*.

3) Vgl. Funk, Apostol. Constitutionen S. 44 ff.

Epiphanius sowohl wie der Interpolator die Variante *Κλεόβουλος*[1] vorfanden.

Nach Zahns Ansicht (Acta Joh. p. LXIV) dagegen sollen Epiphanius und der Verfasser des opus imperfect. ihren Kleobius aus dem Buch des Leucius, d. h. aus den Johannesakten, gewonnen haben, und er findet seine These durch die Thatsache bestätigt, dass in einem Fragment der Johannesakten in der That der Name des Kleobius vorkommt. Aber hier erscheint er als treuer Jünger des Johannes, der diesen von Milet nach Ephesus begleitet und auf den Reisen des Apostels stets in seinem Gefolge bleibt (Bonnet, Act. Joh. S. 160, 7, vgl. 161, 25; 164, 36; 180, 5). Das ficht Zahn weiter nicht an, indem er die unglaubliche Hypothese hinwirft, es könnten Kleobius und Konsorten damals noch nicht offensichtlich und endgültig „den Weg der Wahrheit verlassen" und den Verkehr mit Johannes aufgegeben haben. Der Kleobius der Johannesakten ist aber doch ein rein fingierter Name, der sich auch in den Petrusakten (Lips. p. 48, 6) als der eines von Paulus bekehrten Christen aus dem kaiserlichen Palaste findet, ebenso in einem Fragment der koptisch erhaltenen Paulusakten neben dem bekannten Ketzer. Die angeblich leucianische Quelle steht also ganz in der Luft.

Aber vielleicht lässt der Name Kleobulos noch auf eine andere Quelle schliessen, wenn wir den weiter angeführten Häretiker Klaudius betrachten, mit dem man sonst nichts anzufangen weiss. Nämlich in der Disputatio Archelai et Manetis c 12 werden als Schiedsrichter angeführt Manippus, grammaticae artis et disciplinae rhetoricae peritissimus, Aegialeus, archiater nobilissimus et litteris apprime eruditus, Claudius et Cleobulos duo fratres egregii rhetores (vgl. Routh, Reliquiae sacrae, Bd. V, 72). Da haben wir die beiden Namen Klaudius und Kleobulos nebeneinander, freilich nicht als Häretiker, sondern als heidnische Zuhörer. Nun kennt auch Epiphanius diese Schrift und entnimmt ihr h. 66, 10 dieselben vier Namen: *ἐξ αὐτῆς οὖν καὶ εὐθὺς παρέρχονται* (sc. Archelaos und Manes) *εἰς συζήτησιν δημοσίᾳ ἐν αὐτῇ τῇ Κασχάρῃ, πρότερον εἰς τὴν*

1) In Apost. Const. VI, 16 wird neben Simon ebenfalls Kleobius genannt: *οἴδαμεν γὰρ ὅτι οἱ περὶ Σίμωνα καὶ Κλεόβιον ἰώδη συντάξαντες βιβλία ἐπ' ὀνόματι Χριστοῦ καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ περιφέρουσιν εἰς ἀπάτην ὑμῶν τῶν πεφιληκότων Χριστὸν καὶ ἡμᾶς τοὺς αὐτοῦ δούλους.*

αὐτῶν ἀντιβολὴν τοῦ ζητήματος αἱρησάμενοι ὁμοῦ κριτάς, Μάρσιπόν τινα ὀνόματι καὶ Κλαύδιον καὶ Αἰγιαλέα καὶ Κλεόβουλον, τὸν μὲν τῶν ἐκτὸς λόγων φιλόσοφον, τὸν δὲ ἰατροσοφιστήν, τὸν δὲ φύσει γραμματικὸν καὶ τὸν ἄλλον σοφιστήν. Dann wird der Verdacht rege dass der gute Epiphanius gedächtnismässig die Namen zusammengestoppelt und dabei grosse Konfusion angerichtet habe. Diese Annahme wird auch durch das Folgende bestätigt. Denn man ist ganz erstaunt, in der Reihe der Gegner des Johannes das Paar Demas und Hermogenes zu finden. Schon der Zusatz *τοὺς ἀγαπήσαντας τὸν ἐνταῦθα αἰῶνα καὶ καταλείψαντας τὴν ὁδὸν τῆς ἀληθείας* verrät die gedächtnismässige Kontamination von 2. Tim. 4, 10 und 2. Petr. 2, 2. 15. Als Ketzerpaar kommen beide aber nur in den Paulusakten vor, wo sie unter der Maske der Freundschaft als Gegner des Paulus auf seiner ersten Missionsreise in Pisidien und Pamphylien erscheinen. Ihre Lehre ist nach Act. Theclae c. 1 und 14 eine gnostische, da sie die Geburt Christi aus der Maria und dem Samen Davids, ebenso seine Auferstehung leugneten, also Vertreter einer doketischen Christologie waren, wie sie auch eine leibliche Auferstehung der Menschen überhaupt ablehnten [1]. Epiphanius macht sie umgekehrt gerade zu Vertretern der christologischen Lehre vom *ψιλὸς ἄνθρωπος*. Den Unsinn kann er in keiner schriftlichen Quelle gelesen haben. Demgegenüber meint Zahn (Act. Joh. p. LXII), dass Epiphanius die beiden schwerlich auf eigene Gefahr mit Johannes in Verbindung gebracht habe, und findet es vielleicht beachtenswert, dass der sogenannte Dorotheus (Chron. pasch. ed. Dindorf II, 124) von Demas, den er mit Hermogenes und Phygelus zusammenstellt, sagt: *περὶ οὗ καὶ Ἰωάννης ὁ ἀπόστολος ἔγραψεν „ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον, ἀλλ᾽ οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν“.* Aber ist denn nicht 1. Joh. 3, 19 zum geflügelten Wort gegen die Gegner der Orthodoxie geworden?

Soweit über die einzelnen Namen. Wie steht es nun mit der Glaubwürdigkeit jener Nachricht, dass die sämtlichen vorher aufgezählten Häretiker wegen ihrer Bestreitung der übernatürlichen Geburt Christi oftmals von dem Apostel Johannes und seinen Schülern, besonders aber von Leucius bekämpft worden

1) Demas und Hermogenes sind in den Paulusakten die Vorläufer der in Korinth mit derselben Lehre auftretenden Ketzer Simon und Kleobius.

seien? Zu Epiphanius' Zeit gehörte es zum eisernen Bestande der kirchlichen Tradition, Johannes habe das Evangelium wie seine Briefe in apologetischem Interesse gegen bestimmte Häretiker verfasst. Jene Tradition hat in der lateinischen historia ecclesiastica über Johannes, die Corssen mit grossem Scharfsinn rekonstruiert hat[1], ihre schriftliche Fixierung gefunden. Derzufolge hat Johannes nach seiner Rückkehr aus dem Exil auf Patmos das Evangelium in Ephesus geschrieben, cum iam tunc haereticorum semina pullulassent, Cerinthii, Ebionis et caeterorum qui negant Christum ante Mariam fuisse, und zwar habe er dies gethan auf Zureden fast aller Bischöfe Asiens und der Gesandten vieler Gemeinden. Von dieser Quelle hängt die spätere Tradition in der abendländischen Kirche ausschliesslich ab, am besten findet sie sich im Prolog. in IV evang. konserviert: Is cum esset in Asia et iam tunc haereticorum semina pullularent Cerinthii, Ebionis et ceterorum qui negant Christum in carne venisse etc. Beim Vergleich mit Epiphanius springt sofort in die Augen, dass auch hier Kerinth und Ebion an der Spitze stehen, während die übrigen namenlos als ceteri zusammengefasst werden. Nun ist ja auch Epiphanius von der Entstehung des Johannesevangeliums ausgegangen; dann aber ist die Annahme nicht von der Hand zu weisen, ihm habe ein gleiches Proömium resp. eine *παράδοσις ἐκκλησιαστική* in griechischer Sprache vorgelegen, worin als die von Johannes bekämpften Gegner Kerinth und Ebion namentlich angeführt und mit *οἱ ἄλλοι* im allgemeinen fortgefahren war. Die Arbeit des Epiphanius besteht darin, dass er *οἱ ἄλλοι* mit überall zusammengerafften Namen ausgefüllt hat[2], denn in seiner Vorlage kann er sie nicht gelesen haben, da Merinth, der Doppelgänger des Kerinth, der an der Spitze der neu angefertigten Ketzerreihe steht, ausschliesslich dem Epiphanius zur Last fällt.

Die gleiche Erweiterung hat nun auch die Liste der orthodoxen Bekämpfer erfahren. Neben Johannes sind die *οἱ ἀμφ' αὐτόν* getreten, während nach sonstiger Überlieferung die Bi-

1) Monarchianische Prologe S. 78 ff.

2) Zusätze hat diese Notiz auch sonst erfahren, so ist z. B. bei Ps. Augustin, Sermo CXXIX. 5 Marcion hinzugesetzt und bei Primasius, Prol. in Comment. in Apoc. (Max. bibl. patrum t. X, p. 288 F) Valentin. In beiden Stellen sind die Zusätze an die Spitze gestellt.

schöfe Asiens und die Legationen der Gemeinden die dringende Bitte zur Abfassung des Evangeliums direkt an Johannes gerichtet haben. Epiphanius denkt scheinbar gar nicht mehr an schriftliche Widerlegungen, sondern an mündliche Disputationen, wie der Ausdruck *ἀντελέγοντο πολλάκις* besagt. An die zweite Stelle der Bekämpfer rücken Leucius und die *ἄλλοι πολλοί*. Die *ἄλλοι πολλοί* sind wiederum eine amplifizierende Ausschmückung, ihre Namen sind wohlweislich verschwiegen. Wer ist aber Leucius? Einen Leucius, der an der Seite des Johannes in Asien im Kampfe gegen die Lehren eines Kerinth und Ebion aufgetreten wäre, kennt das christliche Altertum nicht, wohl aber einen Leucius, der häretische Apostelakten fabriziert hat. Nun wird sich im Verlaufe der weiteren Untersuchungen zeigen, dass in den Johannesakten sich ein gewisser Leucius als Schüler und Begleiter des Apostels eingeführt hat und zugleich als Augenzeuge die *πράξεις* desselben verfasst haben will. Derselbe Leucius kann wohl als Gegner des Kerinth und Ebion gelten, aber keineswegs als Gesinnungsgenosse des Johannes, da er einer ausgesprochen doketischen Christologie in seinem Werke huldigt, die doch gerade mit besonderer Schärfe sein angeblicher Lehrer bekämpft. Epiphanius muss von diesem Leucius eine dunkle Kunde besessen, zugleich muss der Name zu seiner Zeit noch einen guten Klang gehabt haben. Die Annahme von Zahn (Act. Joh. p. LXV), Epiphanius habe die Johannesakten des Leucius mit gläubigem Auge gelesen, und der entschiedene Widerspruch des Leucius und seines Johannes gegen die Irrlehre von Jesus als blossem Menschenkind habe für sein Auge der dogmatischen Sünde Menge zugedeckt, scheitert an der Thatsache, dass Epiphanius die Johannesakten ebensowenig wie die übrigen Apostelakten persönlich gelesen hat, wenn er auch von ihrer Existenz Kunde besass und sie im Gebrauch einer Reihe gnostischer Sekten wusste. Hätte er nur einen Blick in die Johannesakten hineingeworfen, so würde er unbedingt über den Verfasser sowohl wie über das ganze Buch die Schale seines Zornes ausgegossen haben. Deshalb kann ich auch darin keine Bestätigung der These von Zahn erblicken, wenn Epiphanius h. 79, 5 [1] eine Vorstellung vom Lebensende

1) *ἀλλ᾽ οὔτε Ἠλίας προσκυνητός, καίπερ ἐν ζῶσιν ὤν, οὔτε Ἰωάννης προσκυνητός, καίτοι γε διὰ ἰδίας εὐχῆς τὴν κοίμησιν αὐτοῦ ἔκπληκτον ἀπεργασάμενος, μᾶλλον δὲ ἐκ θεοῦ λαβὼν τὴν χάριν.*

des Johannes ausspricht, die dem Bericht der Johannesakten entspricht. Bereits Overbeck hat in der Anzeige von Zahns Acta Joh. (Theol. Litteraturztg. 1881 Nr. 2) den richtigen Gedanken ausgesprochen, dass man scharf die Fälle unterscheiden müsse, wo angeblich leucianische Traditionen direkt auf den Text des Leucius zurückgehen, und wo sie sich schon in den Strom der allgemein kirchlich rezipierten und anonymen Tradition übergegangen zeigen. Letzteres trifft gerade für die Nachricht über das Lebensende des Johannes zu, denn die Erzählung des Leucius ist in die kirchliche Tradition übergegangen und findet sich sowohl in der historia ecclesiastica nach der Rekonstruktion von Corssen[1] wie in dem Argumentum evang. Joh.[2] (vgl. Corssen, Monarch. Prol. S. 81 f.). Aus einer gleichen Quelle hat auch Epiphanius seine Nachricht bezogen, wie vorher seine Kunde über die Entstehung des Johannesevangeliums. Damit scheidet Epiphanius als selbständiger Gewährsmann definitiv aus.

Als zweiter gewichtiger Zeuge für die hohe Autorität des Leucius in orthodoxen Kreisen gilt nach Zahn (Acta Joh. p. LXV f.) auch Pacian, Bischof von Barcelona[3], der in seiner epist. III, 2 ad Sempronianum Novatianum also berichtet: Et primum hi plurimis utuntur auctoribus. Nam puto et Graecus Blastus ipsorum est; Theodotus quoque et Praxeas vestros aliquando docuere: ipsi illi Phryges nobiliores, qui se animatos mentiuntur a Leucio, institutos a Proculo gloriantur. Bereits Lipsius (Apocr. Apostelg. I, 93 f.) hat konstatiert, dass die Ketzerliste aus Pseudotertullian adv. omnes haereses abgeschrieben, diese aber in ganz konfuser Weise

---

1) Hic cum usque ad tempora Traiani vixerit longo confectus senio cum sciret imminere diem recessus sui convocatis discipulis suis per monimenta exhortationum ac missarum celebrationem ultimum eis patefecit diem. Deinde descendens in defossum sepulturae suae locum f a c t a o r a t i o n e positus est ad patres suos tam liber a dolore mortis quam a corruptione carnis invenitur alienus.

2) Et hic est Johannes qui sciens supervenisse diem recessus sui convocatis discipulis suis in Epheso per multa signorum experimenta promens Christum descendens in defossum sepulturae suae locum facta oratione positus est ad patres suos tam extraneus a dolore mortis quam a corruptione carnis invenitur alienus.

3) Die Lebenszeit des Pacianus ist leider unbestimmt, sein Tod wird gewöhnlich auf c. 390 angesetzt; vgl. dazu Gruber, Studien zu Pacianus von Barcelona (Dissertation, München 1901, S. 5).

benutzt ist. Nur den Namen des Leucius konnte er von dorther nicht nehmen, derselbe muss ihm von anderer Seite zugeflossen sein; leider hat Gruber, der auf die Benutzung des Tertullian und Cyprian von seiten des Pacian hingewiesen, es unterlassen, auf diese Stelle näher einzugehen. So viel ist ja klar, dass der Angabe über das Verhältnis der Montanisten zu Leucius eine dunkle Kunde zu Grunde liegt, da es sich um Kleinasiaten handelt, die in den christologischen wie in den asketischen Ansichten mit dem Verfasser der Johannesakten mancherlei Berührungspunkte zeigten, wenn auch die Nachricht, die Montanisten hätten sich gerühmt, von Leucius ins Leben gerufen zu sein, jeder Grundlage entbehrt. Unbedingt handelt es sich aber um keinen anderen Leucius als den Verfasser der Johannesakten, und es ist nicht uninteressant zu sehen, dass zur Zeit des Pacian der Name des Leucius in Spanien noch nicht einen so üblen Beigeschmack erlangt hatte, wie dies seit dem Kampfe gegen die Manichäer und Priscillianisten eintrat. Das stimmt mit unseren Beobachtungen bei Epiphanius überein.

Gar nichts mit Leucius zu thun hat eine dritte Stelle, auf die Zahn (Act. Joh. S. 213) hingewiesen hat, indem er durch Konjektur den Namen hat herstellen wollen. Lipsius (Apocr. Apostelg. I, S. 86 f.) wie Overbeck (Theol. Litteraturztg. 1881 Nr. 2) haben ihm beigepflichtet. Der Patriarch Nicephorus (806–815) schreibt nämlich in seinem Antirrhet. adv. Epiphanidem (Pitra, Spicil. Solesm. IV, 370): *Ἔτι προκομίζουσιν ἀνοσίους καὶ μυθώδεις φωνάς, εἰς Λεόντιόν τινα ἀναφέροντες, τῆς τῶν ἐξαγίστων Δοκητῶν μοίρας τυγχάνοντα, ὡς ἐκ τῶν λόγων αὐτοῦ συνιδεῖν ἐστιν, ὅς πρός τε ἑαυτὸν διαστασιάζει καὶ τὴν ἀλήθειαν. Τούτου δὲ πρὸς τὸ βλάσφημον ἔτι καὶ τὸ παράλογον καὶ ἀλλόκοτον ἐν ἄλλοις θριαμβεύεται. καὶ τοίνυν κατασκιάζειν πειρώμενος τὴν ἀληθῆ τοῦ σωτῆρος ἐνσωμάτησιν, φησίν· „Καλῶς οἱ ζωγράφοι μίαν εἰκόνα τοῦ κυρίου γράφειν οὐ μεμαθήκασι“. καὶ βούλεται τοῦτο πιστοῦσθαι ἀπό τε τοῦ προσευχόμενον τὸν Χριστὸν γεγονέναι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, καὶ ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος τῷ ἰδόντα αὐτὸν φρίξαι τὸν Ἰορδάνην· πρὸς δέ γε καὶ ἀπὸ τῆς μεταμορφώσεως τῷ μὴ ἐνέγκαι κατανοῆσαι τοὺς ἀποστόλους· καὶ ἕτερα ἄττα προσθεὶς ἐφάμιλλα.* Nicephorus unterscheidet deutlich zwischen den von ihm bekämpften Ikonoklasten und dem von jenen angerufenen

Gewährsmann Namens Leontius, welchen er zu den Doketen rechnet; andererseits hat er unbedingt das von Leontius verfasste Werk eingesehen, da er seine Mitteilung über den Doketismus des Verfassers mit den Worten begründet, *ὡς ἐκ τῶν λόγων αὐτοῦ συνιδεῖν ἐστιν*, und gleich darauf ein wörtliches Citat für die Leugnung der wahren *ἐνσωμάτωσις* des Erlösers anführt. Zum Beweise für die Unmöglichkeit, dass die Maler ein einziges Bild des Herrn hätten malen können, stützt sich Leontius auf drei Momente: 1. als Christus gebetet, wäre sein Antlitz wie die Sonne geworden; 2. während der Taufe hätte der Jordan bei seinem Anblick geschaudert; 3. bei der Verklärung hätten die Apostel ihn nicht anschauen können. Noch andere Punkte muss er zur Stütze herangezogen haben, da ja Nicephorus sein Referat mit den Worten schliesst: *καὶ ἕτερα ἄττα προσθεὶς ἐφάμιλλα*. Das ganze Werk hat offensichtlich einen dogmatisch-polemischen Charakter getragen und ist von einem Vertreter des Bildersturms verfasst, der aller Wahrscheinlichkeit nach im 8. Jahrh. gelebt und bei Späteren als Autorität gegolten hat. Leontius und Leucius[1], der Verfasser der Johannesakten, haben also nichts miteinander zu thun, ersterer schöpft sein Beweismaterial für nr. 1 und 3 aus den Evangelien und für nr. 2 aus der Liturgie. Besonders Ad. Jacoby[2] hat die Vorstellungen über die Wunder bei der Taufe behandelt und die Leontiusstelle benutzt, aber es ist mir unerfindlich, wie er l. c. S. 67 schreiben konnte: „Hier ist die Taufe mit Zügen aus der Verklärungsscene ausgeschmückt. Es heisst, der Jordan habe vor dem Antlitz des Herrn, das wie die Sonne leuchtete, zurückgeschaudert. Eine derartige Einführung von Zügen der Verklärungsgeschichte in die Scenerie der Taufgeschichte ist alt.“ Jacoby kann unmöglich den Text mit Aufmerksamkeit gelesen haben, da er die beiden ersten Argumente durcheinandergeworfen hat. Doch um wieder auf Nicephorus zurückzukommen, so hat er zum Überfluss diesen häretischen Leontius dem orthodoxen Leontius von Neapolis auf Cypern gegenübergestellt, wenn er im folgenden

1) Damit soll nicht geleugnet werden, dass unter den zahlreichen Namenverschreibungen der Hdss. für Leucius auch Leontius vorkommt. Vgl. die Zusammenstellung bei Lipsius, Apocr. Apostelg. I, 84, 3.

2) Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu, Strassburg 1902, S. 42 ff.

Kapitel schreibt: *ἀλλὰ καὶ αὖθις τῇ προαγούσῃ τάξει χρώμενοι τὸν ἀληθῆ Λεόντιον τὸν τῆς Νεαπολιτῶν ἐκκλησίας.*

Damit glaube ich für die folgenden Untersuchungen freie Bahn geschaffen zu haben. Ich beginne mit den Nachrichten aus dem Abendlande, da hier die Stadien in der Überlieferung über die Sammlung der Apostelakten und über die Person des Leucius viel klarer zu Tage treten als im Morgenlande. Andererseits wird es nötig sein, beide Überlieferungsreihen gesondert zu behandeln, um jede willkürliche Kombination zu vermeiden.

Der älteste Zeuge für die Sammlung der apokryphen Apostelakten im Abendlande, d. h. einer lateinischen Gesamtausgabe ist der bereits oben erwähnte Philastrius, Bischof von Brescia, der in seinem liber de haeresibus c. 88 eine haeresis apocrypha konstruiert und Folgendes von ihr berichtet: Alia est heresis, quae Apocryfa, id est secreta, habet solum prophetarum et apostolorum, ⌜non⌟ accipit scripturas canonicas, id est legem et prophetas, vetus et novum scilicet testamentum. Et cum volunt solum illa apocrifa legere studiose, contraria scripturis canonicis sentiunt atque paulatim dogmatizant, contra eas dantes sententias, contra legem et prophetas contraque dispositiones beatissimorum apostolorum consulta ponentes: e quibus sunt maxime Manichei, Gnostici, Nicolaitae, Valentiniani et alii quam plurimi, qui apocrifa prophetarum et apostolorum, id est Actus separatos habentes, canonicas legere scripturas contemnunt. Propter quod statutum est ab apostolis beatis eorum successoribus non aliud legi in ecclesia debere catholica nisi legem et prophetas et evangelia et Actus apostolorum et Pauli tredecim epistolas et septem alias, Petri duas, Iohannis tres, Iudae unam et unam Iacobi, quae septem Actibus apostolorum coniunctae sunt. Scripturae autem absconditae, id est apocryfa, etsi legi debent morum causa a perfectis, non ab omnibus debent, quia non intelligentes multa addiderunt et tulerunt quae voluerunt heretici. Nam Manichei apocryfa beati Andreae apostoli, id est Actus quos fecit veniens de Ponto in Greciam *quos conscripserunt tunc discipuli sequentes beatum apostolum, unde et habent Manichei et alii tales Andreae beati et Iohannis Actus evangelistae beati et Petri similiter beatissimi apostoli et Pauli pariter beati apostoli: in quibus quia signa fecerunt magna et prodigia, ut et pecudes et canes et bestiae loquerentur, etiam et animas hominum tales velut canum

et pecudum similes inputaverunt esse heretici perditi (Filastrius rec. Marx p. 47 f.).

An diesen Mitteilungen sind für unsere Frage zunächst folgende Punkte von Wichtigkeit: 1. Der Kampf bezüglich des Kanons dreht sich in erster Linie um die Stellung zur Apostelgeschichte resp. um die Wertung der apokryphen Apostelakten. 2. Dieser Kampf wird wiederum hauptsächlich gegen die Manichäer geführt[1]. 3. Das von den Manichäern benutzte Corpus der Apostelakten umfasst die bekannten fünf πράξεις. Philastrius nennt mit Namen die Akten des Andreas, Johannes, Petrus und Paulus. Das Fehlen der Akten des Thomas beruht sicherlich nur auf einem Versehen bei der Aufzählung, die auch m. E. nicht genau die Stellung der einzelnen Akten im Rahmen des Corpus wiedergiebt. Wichtig dagegen ist die Zugehörigkeit der Paulusakten zum manichäischen Corpus. 4. Der Name des Leucius als Verfasser der ganzen Sammlung resp. einzelner Akten kommt noch nicht vor.

Aber erst durch Augustin werden wir in den gewaltigen litterarischen Kampf zwischen Grosskirchlern und Manichäern eingeführt und erhalten zugleich die vollgültige Bestätigung der Angaben des Philastrius. Nicht so sehr die dogmatischen Spitzfindigkeiten oder die auf ganz verschiedenen Prinzipien aufgebaute Weltanschauung der Manichäer regten weitere Kreise der Gläubigen auf, wie gerade ihre Position zum Kanon, die sich am radikalsten im Neuen Testament gegen die kanonischen Acta apostolorum zeigte und an ihre Stelle die fünf apokryphen Akten als kanonische apostolische Urkunden setzen wollte. Augustin kannte nur zu gut jenen Kanon aus der früheren Zeit, da er selbst Adept der manichäischen Sekte gewesen war, und war deshalb wie kein zweiter Mann befähigt, in seinen öffentlichen Disputationen wie in seinen Streitschriften auf diese brennende Frage einzugehen. Als gewiegter Polemiker stellt er sich gleichsam auf den Standpunkt seiner Gegner und sucht sie mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, indem er die vorgebrachten Argumente ge-

1) Deshalb stehen sie auch in der Liste der Häretiker an erster Stelle; in dem letzten Abschnitte werden nur sie namentlich angeführt, während unter „et alii tales" die vorher erwähnten Häretiker wie Gnostici, Nicolaitae, Valentiniani et alii quam plurimi zu verstehen sind. Diese Aufzählung ist sehr summarisch.

rade mit Hilfe ihrer angeblich kanonischen Urkunden zu widerlegen unternimmt. So durchziehen seine polemischen Schriften gegen die Manichäer beständig die Auseinandersetzungen über die apokryphen Apostelakten und bilden unsere beste Materialsammlung. Betrachten wir die einzelnen Citate[1] in ihrer chronologischen Abfolge, so würde wohl die erste Erwähnung der Akten in der um c. 393 verfassten Schrift de sermone domini in monte zu statuieren sein. In dieser Schrift bekämpft Augustin keineswegs Marcioniten, wie Lipsius (Apocr. Apostelg. I, 47, Anm.) zweifelnd bemerkt, sondern Manichäer, die den Gott des A. T.'s wegen der vielen schweren körperlichen Strafen, welche er verhängt hat, nicht als den wahren Gott anerkennen wollen. Zum Beweis dafür, dass diese Strafen nicht aus Hass, sondern aus Liebe von Gott verfügt sind, verweist Augustin lib. I, 20, 65 seine Gegner zunächst auf die Beispiele in den kanonischen Acta apostolorum, da sie aber diese nicht anerkennen, auf das Verhalten des Paulus 1. Cor. 5, 5 und zuguterletzt, um den höchsten Trumpf auszuspielen, auf illi libri, quibus ipsi magnam tribuunt auctoritatem. Hier könne man die Geschichte von dem Apostel Thomas lesen, der einem Menschen, welcher ihn mit der Hand geschlagen, den Tod als Strafe dafür anwünscht, damit seine Seele gerettet würde. Und in der That wird der Mann von einem Löwen getötet; ein Hund reisst eine Hand vom toten Körper ab und bringt sie dem Apostel, der noch an der Tafel speisend sitzt. Diese Geschichte lesen wir noch heute in den Acta Thomae ed. Bonnet c. 6 u. 8. Demgemäss gehören die Thomasakten zum manichäischen Corpus, wie auch Augustin dies ausdrücklich bestätigt, wenn er hinzufügt: cui scripturae licet nobis non credere, non est enim in catholico canone, illi tamen eam et legunt et tamquam incorruptissimam verissimamque honorant.

Derselben Geschichte, nur viel ausführlicher, gedenkt Augustin in seiner c. 394 verfassten Streitschrift contra Adimantum cap. 17, der zum Beweise der Verschiedenheit des Gottes des A. und N. T.'s die Stellen Exod. 23, 22 sq. und Matth. 5, 44 gegenübergestellt hatte. Wiederum argumentiert Augustin vom mani-

---

1) Um dem Leser ein selbständiges Urteil zu ermöglichen, gebe ich am Schluss eine Zusammenstellung der in Betracht kommenden Stellen.

chäischen Kanon aus, da er zur Einführung bemerkt: ipsi autem legunt scripturas apocryphas, quas etiam incorruptissimas esse dicunt, ubi scriptum est etc. Um die potestas vindicandi der Apostel zu erhärten, weist er in demselben Kapitel auf das Verhalten des Petrus in Act. 5; aber da gerade die Gegner mit der kanonischen Apostelgeschichte auch diese That verwerfen, so entnimmt er seine Beispiele aus den gegnerischerseits so hochgeschätzten Apocrypha und hält ihnen wiederum die Geschichte des Thomas vor und im Anschluss daran die Erzählung von der paralytischen Tochter des Petrus und der Tochter des Gärtners, die auf Geheiss des Apostels tot niedergestürzt ist. Da haben wir neben den Thomasakten auch die Petrusakten.

Noch viel eingehendere Kunde erhalten wir durch die Schrift contra Faustum Manichaeum (c. 400 geschrieben), zumal da hier der Gegner selbst zu Worte kommt. In lib. XIV, 1 weist Faustus auf Petrus und Andreas, die similis passionis exitu (d. h. Kreuzestod) defuncti sunt vita, eine Nachricht, welche er unbedingt den Petrus- und Andreasakten entnommen hat. Und wie geschickt das Haupt der Manichäer die Angriffe der Katholiken abzuwehren versteht, lehren insbesondere seine Ausführungen in lib. XXX, wo er mit aller Entschiedenheit den Vorwurf des Dämonendienstes zurückweist, den die Katholiken auf Grund von 1. Tim. 4, 1 ff. gegen die Manichäer wegen ihrer enkratitischen Lehren, d. h. der Enthaltung von Wein- und Fleischgenuss und der Geschlechtsgemeinschaft, erhoben hatten. Zunächst führt er Moses ins Feld, der durch seine Speiseverbote ebenfalls dämonische Lehren vorgetragen haben müsste (cap. 1); dazu komme die Haltung der drei Knaben bei Daniel und des Daniel selbst, der sich des Fleisch- und Weingenusses während dreiwöchentlichen Fastens enthalten habe (cap. 2). Ebenso spreche die Lebensweise der Christen für die manichäische Praxis, da unter ihnen nonnulli porcina, plerique vero quadrupede omni, alii etiam cuncto animali penitus abstinent und deswegen hoch verehrt würden (cap. 3). Ferner das kirchliche Fasten an den Quadragesima und die Christo geweihten Jungfrauen, die nicht heiraten dürfen und deren Zahl bereits so gross ist, dass Faustus, wenn auch in übertriebener Weise, sagen kann: qui certatim semper ad hanc eas incitetis professionem suasionibus vestris, ut paene iam maior in ecclesiis omnibus virginum apud vos quam mulierum nume-

rositas habeatur? So dreht denn Faustus den Spiess um und hält dem Augustin wie den Katholiken den wirklichen Paulus vor, wie er sich gegenüber 1. Tim. 4 in einer anderen Schrift zu erkennen giebt: si vero favere huic quoque proposito et non reluctari volenti id quoque doctrinam putatis esse daemoniorum, taceo nunc vestrum periculum, ipsi iam timeo apostolo, ne daemoniorum doctrinam intulisse tunc Iconium videatur, cum Theclam obpigneratam iam thalamo in amorem sermone suo perpetuae virginitatis incendit. Diesem Paulus als Prediger der Enthaltsamkeit stellt er den magister et auctor totius sanctimoniae, nämlich Jesus an die Seite, qui in evangelio tria genera taxans spadonum, unum nativum, alterum facticium, tertium voluntarium, eis tamen palmam adtribuit, qui se ipsos, inquit, spadones fecerunt propter regnum caelorum. Jetzt zieht er das Facit seiner Beweisführung und sucht seine Gegner durch folgende Schlüsse niederzuringen: Quid ergo? et hoc vobis doctrina videtur esse daemoniorum et in seductorio spiritu dictum? et quis erit alius in deo loquens, si Paulus et Christus daemoniorum probantur fuisse sacerdotes? mitto enim ceteros eiusdem domini nostri apostolos, Petrum et Andream, Thomam et illum inexpertum Veneris inter ceteros beatum Iohannem, qui per diversa possessionem boni istius inter virgines ac pueros divino praeconio cecinerunt formam nobis atque adeo vobis ipsis faciundarum virginum relinquentes. sed hos quidem, ut dixi, praetereo, quia eos vos exclusistis ex canone facileque mente sacrilega vestra daemoniorum his potestis inportare doctrinas. num igitur et de Christo eadem dicere poteritis aut de apostolo Paulo, quem similiter ubique constat et verbo semper praetulisse nuptis innuptas et id opere quoque ostendisse erga sanctissimam Theclam? quodsi haec daemoniorum doctrina non fuit, quam et Theclae Paulus et ceteri ceteris adnuntiaverunt apostoli, cui credi iam poterit hoc ab ipso esse memoratum, tamquam sit daemoniorum voluntas et doctrina etiam persuasio sanctimonii?

Diese Stelle ist für die Frage nach dem Umfange des manichäischen Corpus der Apostelakten von ausschlaggebender Bedeutung; denn sie zeigt uns, dass jene von Faustus benutzte Sammlung unbedingt die Akten des Petrus, Andreas, Thomas und Johannes umfasste; ob auch die Paulusakten, wie Philastrius und Photius angeben, werden wir noch zu untersuchen

haben. Offen gesteht Faustus ein, dass jene vier Akten vom katholischen Kanon ausgeschlossen seien, darum er sie auch nicht für seine Zwecke als Autoritäten ausbeuten wolle. Mit um so grösserem Nachdruck stützt er sich auf eine Schrift, die von Paulus und der Thekla[1] handelt und von der er voraussetzt, dass sie auch bei den Katholiken gleichsam in kanonischem Ansehen stehe, deshalb er den Paulus dieser Schrift ohne jedes Bedenken mit dem Jesus der Evangelien auf gleiche Linie stellt. Welche Schrift ist nun darunter zu verstehen? Zahn (Acta Joh. p. LXXVI) identifizierte sie mit den von Philastrius und Photius angeführten *πράξεις Παύλου*, verstand also unter letzteren die Akten der Thekla und des Paulus. Diese Ansicht hat er (G. K. II, 868, Anm. 1) als unhaltbar zurückgezogen und die Akten des Paulus als nicht zum manichäischen Corpus gehörig betrachtet. Aber wie nahe er früher bereits das Richtige gesehen hatte, hat die Entdeckung der Paulusakten gezeigt, derzufolge die Theklaakten nur einen Teil der alten Paulusakten bildeten. Durch diesen Befund wird klar, dass Faustus die Theklageschichte in seinen Paulusakten las und bei seiner Beweisführung von der Voraussetzung ausging, diese Akten seien auch zu seiner Zeit eine bei den Katholiken hochgeschätzte Schrift. Das waren also nicht besondere gnostische Paulusakten, wie Lipsius zu statuieren meinte, — gnostische Paulusakten hat es nie gegeben —, sondern die seit Tertullian (de baptismo cap. 17) im Abendlande in lateinischer Übersetzung vorhandenen alten orthodoxen Akten. Und wie wahrheitsgetreu Faustus den Thatbestand wiedergegeben hat, ist durch die Entdeckung von Harnack aufs glänzendste bestätigt worden, dass nämlich der Verfasser der caena Cypriani noch am Anfang des 5. Jahrh. die vollständigen Paulusakten gekannt und als kanonische Schrift benutzt habe[2]. Wie leicht hätte man auch hier in den Irrtum verfallen können, dass jenem Verfasser einzig und allein die Theklaakten vorgelegen hätten, da er seinen Stoff in erster Linie aus diesen schöpfte, genau so wie man die Angaben des Tertullian auf die Theklaakten bezogen hatte! Deshalb kann ich nicht die Meinung von Harnack acceptieren,

1) Die verlobte Thekla ist durch die Predigt des Paulus zur Virginität bekehrt worden, deswegen wird sie als Heilige hoch verehrt, so dass ihr Faustus den Ehrentitel „sanctissima" beilegt.

2) Texte u. Unters. N. F., Bd. IV, 3 b.

Augustin habe die vollständigen Paulusakten nicht mehr gekannt (l. c. S. 20. 22), denn die Notiz des Hieronymus (de vir. ill. c. 7) bezieht sich keineswegs, wie bisher allgemein angenommen, auf die Thekla-, sondern auf die Paulusakten in ihrer Totalität[1]. Dass die Acta Pauli et Theclae bereits vor Augustin als selbstständige Schrift vom Ganzen losgetrennt waren, da sie als Vorleseschrift am Tage der πρωτομάρτυρ dienten, darf freilich nicht bestritten werden. Das sogenannte Dekret des Gelasius kennt nur den liber, qui appellatur Actus Theclae et Pauli.

Doch kehren wir zu Augustin zurück: er giebt indirekt den von Faustus gezeichneten Thatbestand zu, denn er, der sich sonst rühmt, seinen Gegner Punkt für Punkt widerlegen zu wollen, übergeht die beiden Hauptargumente, d. h. Matth. 19, 12 und die Predigt des Paulus in Iconium, mit Stillschweigen und verrät dadurch nur zu deutlich seine eigene Verlegenheit. Ihm konnte ja nicht unbekannt sein, wie sehr die Thekla als Schülerin des Paulus und als heilige Schutzpatronin der Jungfrauen in der Kirche verehrt wurde, wie vor allem sein Lehrer Ambrosius sie an zahlreichen Stellen seiner Schriften und in Predigten gefeiert hatte. Augustin selbst gedenkt ihrer in seiner Schrift de sancta virginitate[2].

Als Entschuldigung für jenes peinliche Stillschweigen könnte nun angeführt werden, dass Augustin bereits in lib. XXII, 79 sein Urteil über die Apostelakten abgegeben hatte, wo er schreibt: legunt scripturas apocryphas Manichaei a nescio quibus sutoribus fabularum sub apostolorum nomine scriptas, und wo er zum dritten resp. vierten Male die Thomasgeschichte auftischt. Hier bestätigt Augustin die von Faustus offen eingestandene Verwerfung der Apostelakten von seiten der Grosskirchler: certe enim Manichaei, a quibus illae scripturae, quas canon ecclesiasticus respuit, tamquam verae atque sincerae acceptantur, etc. etc. Natürlich waren in dieses Verdikt auch die an letzter Stelle des Corpus stehenden Paulusakten in Bausch und Bogen mit eingeschlossen. Dagegen kann Augustin den Namen des Leucius nicht als Gesamtverfasser der Aktensammlung vorgefunden haben, denn sonst hätte er

1) Darüber werde ich in meiner Ausgabe der Acta Pauli handeln.

2) cap. 45: Unde, inquam, scit, ne forte ipsa nondum sit Thecla, iam sit illa Crispina?

keineswegs so allgemein und unbestimmt von sogenannten Fabelschustern reden können; dies setzt m. E. immer voraus, dass er an verschiedene Verfasser der einzelnen Schriften denkt.

Trotzdem war dem Augustin der Name des Leucius nicht unbekannt, denn in seiner Schrift contra Felicem lib. II, 6 berührt er die scripturae apocryphae, die der katholische Kanon verwirft, die aber bei den Manichäern um so grösseres Ansehen geniessen, und führt zur Widerlegung des Gegners, dass nicht in der menschlichen Natur, sondern in dem Willen und in der Verführung durch den Teufel das Böse zu suchen sei, ein wörtliches Citat an: etenim speciosa figmenta et ostentatio simulata et coactio visibilium nec quidem ex propria natura procedunt, sed ex eo homine, qui per se ipsum deterior factus est per seductionem. Dieses Citat hat Augustin in Actibus conscriptis a Leutio, quos tamquam actus apostolorum scribit, gelesen. Ist nun unter diesen Actus des Leucius generell das ganze Corpus zu verstehen oder nur eine zu diesem Corpus gehörige einzelne Schrift, die von einem gewissen Leucius verfasst sein wollte? Gewöhnlich wird die Stelle in ersterem Sinne aufgefasst, indem man insbesondere die Aussagen des Euodius und Photius damit kombiniert. Näher würde doch die Annahme liegen, Augustin habe das Citat bestimmten *πράξεις* entnommen und als Verfasser dieser *πράξεις* den Namen des Leucius vorgefunden. Leider lässt sich jenes Citat in den uns erhaltenen Stücken der Apostelakten nicht nachweisen, doch ist so viel sicher, dass es nicht aus den Thomasakten stammt, da wir diese vollständig besitzen; auch die Petrus- wie Paulusakten kommen wohl kaum in Betracht. So bleiben nur die Andreas- und Johannesakten übrig; besonders die letzteren haben das stärkste Präjudiz für sich, da der Johannes in den uns erhaltenen Stücken wiederholt die Lehre vertritt, dass der Satan als die verderbliche *ἐνέργεια* den Menschen zum Bösen verführe (vgl. Acta Joh. ed. Bonnet p. 184, 23; 185, 10; 192, 33; 200, 15; 211, 10; 214, 9), dessen Macht aber durch Christus gebrochen sei. Die Gründe, welche mich persönlich bewegen, in den Johannesakten und nur in diesen allein ein Werk des Leucius zu erblicken, kann ich erst später erörtern. Zunächst bitte ich an der These festzuhalten, dass der Name des Leucius sich auf eine einzige Apostelakte, welche sie auch immer sein mag, bezieht und zwar auf jene, aus der das angeführte Citat stammt. Würde

überhaupt Leucius als Verfasser der ganzen Sammlung dem Augustin bekannt gewesen sein, so müsste man sich wundern, warum er dies sonst nirgends anmerkt, auch nicht in seinen späteren Schriften. Ganz objektiv berichtet er in der Schrift contra adversarium legis et prophetarum[1] (c. 420 verfasst) I, 20: Sane de apocryphis iste posuit testimonia, quae sub nominibus apostolorum Andreae Ioannisque conscripta sunt. Dasselbe wiederholt sich in seiner ep. 237 ad Ceretium, der in einem Briefe um Auskunft über eine Reihe Stellen gebeten, die ein gewisser Argirius aus Schriften der Priscillianisten geschöpft und unter denen ein dem Herrn zugeschriebener Hymnus auf den Fragesteller grossen Eindruck gemacht hatte. Deshalb belehrt ihn Augustin also: Hymnus sane, quem dicunt esse domini nostri Iesu Christi, qui maxime permovit Venerationem tuam, in scripturis solet apocryphis inveniri, quae non proprie Priscillianistarum sunt, sed alii quoque haeretici eis nonnullarum sectarum impietate vanitatis utuntur, inter se quidem diversa sentientes, sed scripturas istas habent in sua diversitate communes easque illi praecipue frequentare assolent, qui legem veterem et prophetas canonicos non accipiunt. Als solche charakterisiert Augustin die Manichäer und Marcioniten. Dieselben nehmen auch im N. T. nicht alle Schriften als kanonisch an, teils verändern sie einzelne Stellen oder merzen sie als gefälscht aus, teils verwerfen sie ganze Schriften wie die Manichäer die kanonische Apostelgeschichte. Als dritte Gruppe nennt Augustin die Priscillianisten, die omnia et canonica et apocrypha simul accipiunt, einzelne ihren Ansichten widersprechende Stellen der kanonischen Schriften durch Interpretationen umdeuten und den scripturae apocryphae eine divina auctoritas zuschreiben. Als Beleg dafür führt er nun die vom Fragesteller vorgelegte Stelle an: Habes verba eorum in illo codice ita posita: „Hymnus domini, quem dixit secrete sanctis apostolis discipulis suis, quia scriptum est in evangelio: hymno dicto ascendit in montem, et qui in canone non est positus propter eos, qui secundum se sentiunt et non secundum spiritum et veritatem dei, eo quod scriptum est: sacramentum regis bonum est abscondere, opera autem dei revelare honorificum est". Mit

1) Der adversarius ist nicht mit Lipsius (Apocr. Apost. I, 543) ein Marcionit, sondern ein Manichäer.

Recht hat Zahn (Act. Joh., S. 204 Anm.) darauf aufmerksam gemacht, dass wir eine Schrift der Priscillianisten vor uns haben, in der der Hymnus ohne genauere Quellenangabe als kanonisch behandelt war, indem zugleich als Grund für sein Fehlen in dem katholischen Kanon und für die Geheimtradition an die Jünger das mangelhafte Verständnis der Hörer resp. Leser angegeben war; die, welche secundum se sentiunt, sind natürlich die Katholiken, die, welche secundum spiritum et veritatem dei sentiunt, dagegen die Priscillianisten. Augustin unterscheidet deutlich zwischen codex und scripturae apocryphae und verweist auf letztere als die Quelle, ohne freilich die Johannesakten direkt als solche zu bezeichnen. Dieselben Johannesakten hat er auch in seinem Tract. 124 in Joh. c. 21, 19 sqq. im Auge, wenn er eine katholische Tradition über das Lebensende des Apostels auf quaedam scripturae quamvis apocryphae zurückführt; denn er las diese Überlieferung nicht in dem uns heute unter dem Titel *μετάστασις* des Johannes erhaltenen Schlussabschnitte, sondern in den ihm noch als Ganzes innerhalb des Corpus der Apostelakten vorliegenden Actus Johannis.

Der Vollständigkeit halber will ich noch eine Stelle in de civitate dei l. XV, 23 anfügen, in der er die sub nominibus apostolorum verfassten und von Häretikern gebrauchten Werke erwähnt, die sämtlich sub nomine apocryphorum auctoritate canonica diligenti examinatione remota sunt.

Als Resultat dieses Zeugenverhörs bei Augustin kann gelten, dass bei den Manichäern in Nordafrika und bei den Priscillianisten in Spanien ein Corpus von Apostelakten vorhanden war, welches die Akten des Petrus, Andreas, Thomas, Johannes und Paulus umfasste, und um dessentwillen ein heftiger Kampf entbrannt war, da die Manichäer dieses Corpus als *πράξεις τῶν ἀποστόλων* unter Verdrängung der kanonischen Apostelgeschichte mit aller Gewalt in den Kanon des N. T.'s eingefügt wissen wollten, während die Katholiken mit derselben Energie den kanonischen Charakter bestritten und unter dem Titel „scripturae apocryphae“ die Schriften vom Kanon ausschlossen. Dieses Corpus wird weder von Augustin noch von seinen Gegnern auf einen einzigen Verfasser zurückgeführt, sondern ist anonym überliefert; die eine Stelle in der Schrift c. Felicem, wo der Name des Leucius auftaucht, kann jene sicheren Beobachtungen nicht umstossen.

Sonst hätte Augustin nicht so allgemein von „Fabelschustern" reden können, sondern hätte direkt gegen den abscheulichen Leucius losgewettert.

Dagegen darf m. E. nicht geleugnet werden. dass ein Zeitgenosse des Augustin und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach Euodius, Bischof von Uzala, in seiner Schrift de fide contra Manichaeos den Namen des Leucius generell mit dem Verfasser des gesamten Corpus in Verbindung gebracht hat. Für diese Ansicht würde freilich noch keinen stringenten Beweis die Stelle cap. 5 liefern, wo der Verfasser genau dasselbe Citat, das wir bei Augustin c. Felic. II, 6 fanden, auf die actus a Leucio conscripti zurückführt, da hier wie auch sonst eine Abhängigkeit von Augustin zu statuieren ist. Aber eine selbständige Kenntnis der Akten verrät die Notiz über Maximilla, die Gemahlin des Königs Egetes, die an ihrer Statt ihre Sklavin Eukleia dem Gemahl zum Beischlaf untergeschoben hat, da sie von Andreas zur Keuschheit bekehrt war, und die weitere Notiz, dass ein schöner Knabe dem Andreas erschienen sei und die Maximilla und (ihre Dienerin) Iphidamia ihm empfohlen habe, als sie seine Predigt zu hören sich aufmachten, und dass derselbe Knabe zum Palast des Königs gegangen sei, das Schlafgemach betreten und die Stimme der Maximilla wie ihrer Dienerin nachgeahmt habe, um dem König glauben zu machen, sie wären beide anwesend[1].

1) Adtendite in actibus Leuci, quos sub nomine apostolorum scribit, qualia sint quae accipitis de Maximilla uxore Egetis. quae cum nollet marito debitum reddere, cum apostolus dixerit: uxori vir debitum reddat, similiter et uxor viro, illa subposuerit marito suo ancillam suam, Eucliam nomine. exornans eam, sicut ibi scriptum est, adversariis lenociniis et fucationibus et eam nocte pro se vicariam subponens, ut ille nesciens cum ea tamquam cum uxore concumberet. ibi etiam scriptum est, quod cum eadem Maximilla et Iphidamia simul issent ad audiendum apostolum Andream, puerulus quidam speciosus, quem vult Leucius vel deum vel certe angelum intellegi, commendaverit eas Andreae apostolo et perrexerit ad praetorium Egetis et ingressus cubiculum eorum finxerit vocem muliebrem quasi Maximillae murmurantis de doloribus sexus feminei et Iphidamiae respondentis. quae colloquia cum audisset Egetes credens eas ibi esse discesserat (cap. 38). — In cap. 40 scheint Euodius auf die Johannesakten anzuspielen, da er schreibt: et tamen cum ipsa caro propter praesentem infirmitatem foenum appelletur, creditis Iohannem de foeno aurum fecisse et non creditis deum omnipotentem de corpore animali spiritale corpus facere posse. Vgl. Zahn, Acta Joh. p. CXVI u. Lipsius, Apocr. Apostelgesch. I, 427.

Diese beiden Episoden standen in den Andreasakten, sind aber aus dem heutigen Text als anstössig ausgemerzt. Als Verfasser der Andreasakten wird ohne Zweifel Leucius von Euodius angesehen, da zweimal sein Name genannt ist, und dies kann nur dahin verstanden werden, dass ihm Leucius nicht mehr als Verfasser dieser oder jener Akte der Apostel, sondern der gesamten actus sub nomine apostolorum galt. Auf welchem Wege ist er nun zu dieser Ansicht gelangt? War etwa in seinem Codex der Apostelakten der Name dem Gesamttitel beigefügt? Das wäre die einfachste Lösung, aber m. E. ist Euodius zu jener Annahme durch das Citat bei Augustin, welches durch die Worte: in actibus scriptis a Leucio, quos tamquam actus apostolorum scribit — eingeführt war, verleitet worden, indem er unter actus apostolorum nicht die in Rede stehende einzelne Akte, sondern die Gesamtsammlung verstand. Dazu kommt noch ein anderes Moment. War nämlich einmal der Name des Leucius in irgend einer Weise als Apostelschüler und Augenzeuge mit den Akten in Verbindung gebracht worden, so war vorauszusehen, dass er nicht so leicht wieder von der Bildfläche verschwand; handelte es sich doch in dem Streite um die Kanonisierung der betreffenden Schriften; dabei war aber die erste und wichtigste Frage diejenige nach dem resp. den Verfassern, denn anonyme Schriften hatten von vornherein keine Aussicht auf Anerkennung. Deshalb werden vielleicht die Manichäer sich öfters auf Leucius berufen und bei den Katholiken den Anschein erweckt haben, als wäre dieser Leucius der Verfasser des ganzen Corpus.

Von Nordafrika nach Rom ruft uns das Reskript des Innocenz I. vom J. 405 an Exsuperius, Bischof von Toulouse, der an 7ter Stelle seiner Fragen über die sichere Abgrenzung des Kanons Bescheid haben wollte, ohne Zweifel dazu bewogen durch die manichäischen und besonders priscillianischen Angriffe. Nach der Zusammenstellung der kanonischen Bücher des A. und N. T.'s fährt Innocenz fort: Cetera autem, quae vel sub nomine Matthiae sive Iacobi minoris vel sub nomine Petri et Iohannis, quae a quodam Leucio scripta sunt, [vel sub nomine Andreae, quae a Nexocharide et Leonida philosophis] vel sub nomine Thomae et si qua sunt talia (oder alia) non solum repudianda, verum etiam noveris esse damnanda[1]. Das Eingeklammerte findet sich nach

1) Vgl. Zahn, G. K. II, 244 ff.

der Bemerkung von Zahn in der Collectio Dionysiana und der davon abhängigen Hispana, zum Teil mit der Variante Xenocharide für Nexocharide. Seit Fabricius (Cod. apocr. II, 767) hat man in den beiden Namen eine Verstümmelung aus Charinus und Leucius gesehen; aber selbst wenn dies der Fall sein sollte, was ich stark bezweifle[1], so würde die deutliche Unterscheidung der einzelnen Akten nur beweisen, dass Innocenz von einem Leucius als dem Verfasser des von den Manichäern und Priscillianisten benutzten Corpus der Apostelakten noch nichts wusste. Um so mehr benutzt man das Zeugnis des Innocenz für die These, dass die Petrus- wie die Johannesakten von einem Verfasser, d. h. von Leucius stammen; aber m. E. darf man ohne zwingende Gründe den Relativsatz: quae a quodam Leucio scripta sunt nicht auf beide Teile, sondern nur auf die zunächststehenden Johannesakten zurückbeziehen. Jedenfalls war der Name des Leucius in Rom um die Wende des 5. Jahrh. keine unbekannte Grösse mehr.

Auch zu Leos des Grossen Zeit (440—461) war der Streit über die Apokryphen noch nicht beendet. In seinem Briefe an Turibius, Bischof von Astorga in Spanien, klagt er die Priscillianisten an, dass sie scripturas veras adulterant, falsas inducunt, und versteht unter letzteren die scripturae apocryphae, quae sub nominibus apostolorum habent seminarium falsitatum, und deshalb non solum interdicendae, sed etiam penitus auferendae sunt atque ignibus concremandae. Im übrigen geht er auf die einzelnen Akten nicht weiter ein, erwähnt auch den Namen des Leucius nicht. Aber bei ihm beginnt m. E. eine neue Phase in der Beurteilung der ganzen Litteraturgattung, indem die Häretiker als Verfälscher der Akten angesehen werden, deshalb in diesen nicht verkündigt wird, quod spiritus sanctus docuit, sed quod diaboli minister inseruit.

Als discipulus diaboli gilt Leucius nach dem sogenannten Decretum Gelasii de libris recipiendis et non recipiendis[2], denn an 18ter Stelle finden wir die Rubrik: libri omnes, quos fecit

1) Bedenken erregt der Zusatz „philosophi", der garnicht zu erklären ist. Das Ganze sieht nach einem Einschub eines Pseudogelehrten aus, der in der Aufzählung die Akten des Andreas vermisste. Doch siehe die Bemerkung Gutschmid's bei Lipsius, Apocr. Apostelgesch. II, 2, 430.

2) Über die Kompilation des Dekretes s. Zahn, K. G. II, 259 ff.

Leucius, discipulus diaboli. Welche Werke ihm zugeschrieben werden, wird leider nicht angegeben; Leucius ist bereits zum Sammelnamen geworden. Der kompilatorische Charakter des Apokryphenverzeichnisses wird deutlich durch die voraufgehende Aufzählung der actus nomine Andreae apostoli, actus nomine Thomae apost., actus nomine Petri apost., actus nomine Philippi apost. Die Akten des Philippus gehören nicht zum Corpus, dagegen fehlen die Paulus- und die Johannesakten; letzteres ist besonders auffällig. Wahrscheinlich sind sie aber in den „libri omnes“ des Leucius mit einbegriffen, und das ganze Corpus der Apostelakten wird noch einmal verworfen, obwohl einzelne Stücke bereits genannt waren. Der wirkliche Thatbestand ist schon verdunkelt. Leucius selbst ist zum Manichäer gestempelt, denn das soll m. E. der Zusatz „discipulus diaboli“ zum Ausdruck bringen. Diese Entwicklung darf nicht weiter wunder nehmen, wenn man bedenkt, dass im Kampfe gegen die Manichäer und Priscillianisten der Name des Leucius ausschliesslich mit den Apokryphen in Verbindung gebracht worden war; zuletzt musste man unwillkürlich ihn selbst zu den Häretikern resp. Manichäern rechnen.

In dieser Beziehung ist für uns der Brief des oben genannten Turibius, Bischofs von Astorga, an seine Mitbischöfe Idacius und Creponius von besonderer Bedeutung. In Spanien hatte die Frage nach dem Gebrauch der Apokryphen neben dem Kanon des A. und N. T's. durch die von Priscillian inaugurierte Bewegung weite Kreise der Kirche in Aufregung versetzt. Priscillian selbst war in seinem liber de fide et de apocryphis mit aller Energie für die Sache eingetreten, und nicht allein bei seinen Anhängern, die durch die Verbindung mit den Manichäern an Zahl bedeutend gewonnen hatten, sondern auch in grosskirchlichen Kreisen wollte man sich die Lektüre der Schriften nicht inhibieren lassen. Mit grossem Schmerze hatte Turibius bei seiner Rückkehr nach langer Abwesenheit diese von der abendländischen Kirche abweichende Haltung seiner Landsleute beobachtet. In dieser Notlage hat Turibius sich nach Rom an Leo den Grossen gewandt, um mit dessen Autorität den Kampf gegen diese Ketzerei aufzunehmen. Zugleich aber hat er selbst sich nicht der Mühe überhoben geglaubt, zum Erweise der ausschliesslichen Geltung des katholischen Kanons die sogen. Apokryphen zu lesen, eine Lektüre, die sich sogar auf die einzelnen Werke, sei es der Manichäer, sei

es der Priscillianisten, ausdehnte. Freilich muss er eingestehen, dass er trotz allen Suchens einige Citate nicht habe verifizieren können. Seine Worte in dem Briefe an Idacius und Creponius cap. 4 lauten: Primum ergo est ut illa patefaciam quae in plurimorum fide vel magis perfidia esse cognovi, quae cum a multis publico pene magisterio doceantur, si catholicorum aliquis paulo constantius destructionis causa assertioni resistat, continuo inficias eunt et perfidiam perfidia occulunt. Quid ne ultra iam faciant et apocryphis scripturis, quas canonicis libris veluti secretas et arcanas praeferunt et quas maxima veneratione suscipiunt et ex his quas legunt traditionibus dictisque auctorum suorum ea quae in ipsis arguuntur vera esse docentes; aliquae autem ex his quae in istorum doctrina sunt, in illis quos legere potui apocryphis codicibus non tenentur. Quare unde prolata sint nescio nisi forte ubi scriptum est per iacillationes illas, per quas loqui sanctos apostolos mentiuntur, aliquid interius indicatur. quod disputandum sit potius quam legendum aut forsitan sint libri alii qui occultius secretiusque serventur solis, ut ipsi aiunt, perfectis patentes. Zur eigenen Orientierung der Leser hat Turibius dann verschiedene markante Stellen aus den einzelnen namhaft gemachten Schriften ausgezogen und nach seinen Kräften zu widerlegen gesucht[1]. Diese kleine Arbeit, die sicherlich dem Briefe beigelegt war, ist leider verloren gegangen. Ich betone dies alles um so mehr, als m. E. Turibius neben Augustin als der beste Kenner und Gewährsmann der apokryphen Litteratur angesehen werden muss.

In cap. 5 seines Briefes hebt er nun aus der Zahl der Akten die des Thomas hervor und findet es besonders verwerflich, dass beim Taufritus nicht Wasser, sondern Öl gebraucht würde[2]. Sofort fügt er aber hinzu: quod isti nostri non recipiunt, sed Manichaei sequuntur. Diese „isti nostri" sind identisch mit den in cap. 3 genannten hi nostri vernaculi haeretici, d. h. mit den spanischen Priscillianisten, welche demgemäss in Übereinstimmung mit den

---

1) Ex quibus scripturis diversa testimonia blasphemiis omnibus plena sub titulis suis ascripta digessi, quibus etiam ut potui pro sensus mei qualitate respondi.

2) In der That bestätigen die Acta diese Angabe, vgl. Acta Thomae ed. Bonnet, p. 20, 8. 15; 68, 20 ff.; 73, 17; 81, 21; 82, 6. 9; doch siehe p. 79, 17 und 82, 14, wo neben *ἔλαιον* auch *ὕδωρ* erwähnt wird.

Katholiken die Wassertaufe ausübten. Die Erwähnung der Manichäer führt den Turibius zu der weiteren Notiz über diese: Quae haeresis, quae eisdem libris utitur et eadem dogmata et his deteriora sectatur, ita exsecrabilis universis per omnes terras ad primam professionis suae confessionem nec discussa damnetur oportet, per cuius auctores vel per maximum principem Manem ac discipulos eius libros omnes apocryphos vel compositos vel infectos esse manifestum est, specialiter autem Actus illos qui vocantur Andreae vel illos qui appellantur S. Ioannis, quos sacrilego Leucius ore conscripsit, vel illos qui dicuntur S. Thomae et his similia, ex quibus Manichaei et Priscillianistae vel quaecumque illis est secta germana, omnem haeresim suam confirmare nituntur et maxime ex blasphemissimo illo libro, qui vocatur Memoria apostolorum, in quo ad magnam perversitatis suae auctoritatem doctrinam domini mentiuntur, qui totam destruit legem veteris Testamenti et omnia quae S. Moysi de diversis creaturae factorisque divinitus revelata sunt, praeter reliquas eiusdem libri blasphemias quas referre pertaesum est.

Wenn nach Turibius alle apokryphen Bücher von Manes und dessen Schülern verfasst oder verfälscht sein sollen, so liegt darin eine grosse Unklarheit; vor allem weiss man zunächst nicht, ob die unmittelbar darauf einzeln aufgeführten Akten zu den von den Sektenhäuptern verfassten oder verfälschten Schriften gerechnet werden, wie ohne Zweifel die memoria apostolorum[1]

1) Dieselbe Schrift erwähnt Orosius (Consultatio ad Augustinum in den Aug. opp. VIII, c. 431), indem er als Lehre des Priscillian berichtet: volens intelligi tenebras aeternas et ex his principem mundi processisse et hoc ipsum confirmans ex libro quodam qui inscribitur memoria apostolorum, ubi salvator interrogari a discipulis videtur secreto et ostendere quia de parabola evangelica quae habet „exiit seminans seminare semen suum", non fuerit seminator bonus: asserens, quia si bonus fuisset, non fuisset negligens, non vel secus viam vel in petrosis vel in incultis iaceret semen etc. In dieser Memoria apostolorum hat m. E. jenes Citat gestanden, das Augustin bei seinem Gegner vorgefunden, aber nicht hatte verifizieren können. Vgl. c. advers. leg. et proph. II, 14: Sed apostolis, inquit, dominus noster interrogantibus de Iudaeorum prophetis quid sentiri deberet, qui de adventu eius aliquid cecinisse in praeteritum putabantur, commotus talia eos etiam nunc sentire, respondit: „dimisistis vivum qui ante vos est et de mortuis fabulamini". Augustin bemerkt: quando quidem hoc testimonium de scripturis nescio quibus apocryphis protulit. Harnack, Altchristl. Litteraturgesch. I, 24 sieht darin ein häretisches Evangelium.

aus manichäischen Kreisen stammte. Erst aus den folgenden Ausführungen: Ut autem mirabilia illa atque virtutes, quae in apocryphis scripta sunt, sanctorum apostolorum vel esse vel potuisse esse non dubium est, ita disputationes assertationesque illas sensuum malignorum ab haereticis constat insertas — wird klar, dass die Apostelakten insgesamt von den Manichäern verfälscht sein sollen, und zwar insofern, als die Berichte über Wunderthaten als echt, die Lehr- und Redestücke als häretische Zuthaten angesehen werden. Welche Stellung nimmt nun Leucius ein, der ausdrücklich als Verfasser genannt wird? Mit Recht hat Zahn (K. G. II, 858) betont, dass Turibius den Leucius nur als Verfasser der Johannesakten unter den 3 Büchern kennt, die er namhaft macht; denn da er nämlich actus Andreae, Ioannis, Thomae durch zweimaliges „vel illos" auseinanderhalte und nicht hinter der ganzen Aufzählung, sondern hinter „vel illos qui appellantur S. Ioannis" die Worte einschalte „quos sacrilego Leucius ore conscripsit", so wäre es unzulässig, diese Angabe auf die Andreas- und Johannesakten zusammen zu beziehen. Einen Generaltitel mit dem Namen des Leucius kann Turibius absolut nicht in der ihm vorliegenden Sammlung der Apostelakten gelesen haben, und dass er neben den drei genannten Akten noch andere kannte, also das ganze Corpus vor sich hatte, lehrt ja der Zusatz bei der Aufzählung: et his similia, wobei wir an die Petrus- und Paulusakten denken. Das ist ein wichtiges Zeugnis gegen die Existenz einer „leucianischen" Sammlung. Dabei ist es vollkommen gleichgültig, ob Turibius den Leucius selbst für einen Manichäer gehalten hat oder nicht.

Nach diesen Erörterungen wende ich mich jetzt zu der letzten Phase in der Überlieferung über Leucius und die Apostelakten, die als die Zeit der katholischen Bearbeitungen jener Akten charakterisiert werden kann. Es kommen in dieser Beziehung drei Urkunden in Betracht, die ihren abendländischen Ursprung nicht verleugnen: 1. Pseudo-Mellitus in der Vorrede zur Bearbeitung der Passio Ioannis; 2. Pseudo-Melito im Prolog zur Bearbeitung de transitu Mariae; 3. der apokryphe Briefwechsel des Hieronymus mit den Bischöfen Chromatius und Heliodorus.

Durch die Dekrete des Innocenz, Leos des Grossen und des Gelasius war über die Apostelakten das Verdammungs- und Ver-

nichtungsurteil ausgesprochen worden, aber mit der Ausführung hatte es noch längere Weile, da man die apokryphe Litteratur nicht mit einem Schlage ausrotten konnte und zwar aus Gründen, die wir später genauer kennen lernen werden. Zunächst versuchte man nach dem Rezepte von Leo und Turibius die angeblich häretischen Verfälschungen aus dem Texte der alten Akten auszumerzen. Auf diese Weise entstanden die in der sogen. Abdias-Sammlung vorhandenen virtutes apostolorum; aber auch diese enthielten noch viel zu viel Anstössiges für katholische Ohren, um den Gläubigen ohne Gefahr in die Hände gegeben zu werden. Besonderen Anstoss musste beim Leser der virtutes Johannis die stark an das Obscöne streifende Geschichte der Drusiana und des Kallimachus erregen, die der lateinische Bearbeiter fast unverändert aus den alten Johannesakten übernommen hatte, ebensowenig konnte er Geschmack an der Abschiedsrede des Apostels finden. Diese Anstösse suchte ein Unbekannter durch erneute Redaktion zu beseitigen; doch aus dem Redaktor wurde ein Fälscher, indem er einen katholischen Brief unter der Person des Mellitus fabrizierte. Für die Wahl des Melito lassen sich nur Wahrscheinlichkeitsgründe anführen. Da es sich um das Leben des Johannes handelte, so lag die Wahl eines Kleinasiaten nahe; unter den rechtgläubigen Autoritäten der Vergangenheit scheint dem Verfasser der Name des Melito am bekanntesten gewesen zu sein, indem er ihn bei Eusebius-Rufin (h. e. V, 24, 5) las (vgl. Harnack, Altchristl. Litteraturg. I, 253). Ob die Bezeichnung episcopus Laudociae (= Laodiceae) statt Sardes auf eine beabsichtigte Veränderung von seiten des Fälschers zurückzuführen ist oder auf einer flüchtigen Lektüre der Eusebius-Rufin-Stelle beruht, lasse ich dahingestellt. Der Prolog lautet in den Hauptstücken also: „Mellitus, servus Christi, episcopus Laudociae, universis episcopis et ecclesiis catholicorum in domino aeternam salutem. Volo sollicitam esse fraternitatem vestram de Leucio quodam, qui scripsit apostolorum actus, Ioannis evangelistae et sancti Andreae vel Thomae apostoli, qui de virtutibus quidem, quae per eos dominus fecit, plurima vera dixit, de doctrina vero multa mentitus est. Dixit enim docuisse eos duo principia, quod exsecratur ecclesia Christi, cum et ipse sanctus Ioannes apostolus in capite evangelii sui unum testatur principium, in quo semper fuerit verbum, a

quo universa creata sunt visibilia et invisibilia. Leucius autem dicit eos docuisse duo principia boni et mali, et bona a bono, mala vero a malo principe substitisse, cum constet malum nihil esse substantiale . . . . Haec Leucii causa memoraverim, qui mendacio plenus apostolos domini asserit docuisse, duo principia hominis exstitisse facturae et animam a bono deo conditam, carnem a malo, et necessitate carnis animam involvi peccatis etc.

Der Fälscher hat m. E. seine Weisheit über Leucius aus Turibius von Astorga bezogen, dessen Brief er wahrscheinlich in den Werken Leos des Grossen überliefert fand; denn von dort stammt die Aufzählung der drei Akten, d. h. des Johannes, Andreas und Thomas, von dort die Bezeichnung des Leucius als Verfassers jener drei Akten, ferner seine angebliche Zugehörigkeit zur manichäischen Sekte und die Unterscheidung innerhalb der Akten zwischen den wahren virtutes und der falschen doctrina. Eine selbständige Kenntnis des alten Corpus verrät er an keiner Stelle, und die Oberflächlichkeit des Urteils dokumentiert zur Genüge die Behauptung, Leucius habe in jenen Akten offen die manichäische Lehre von dem guten und bösen Prinzip vorgetragen.

Noch viel sekundäreren Charakter trägt der Prolog zu der Schrift de transitu Mariae, da er erst auf Grund des Prologes zur Passio Johannis fabriziert ist. Zwar hat der Redaktor den früheren Irrtum in Bezug auf Mellitus, episcopus Laudociae, rektifiziert und infolge dessen den Brief an die fratres Laodiceae constituti gerichtet sein lassen, aber die Vergröberung tritt insofern zu Tage, als Melito sich zum persönlichen Schüler der Apostel resp. des Johannes macht, der schon öfter über seinen Mitschüler Leucius geschrieben habe. Der Verfasser spielt damit unvorsichtig genug auf seine Quelle an, aus der er den ganzen Relativsatz kompiliert hat: qui . . . . plurima de apostolorum actibus in libris suis inseruit, et de virtutibus quidem eorum multa et varia (vera?) dixit, de doctrina vero eorum plurima mentitus est, asserens eos aliter docuisse et stabiliens quasi ex eorum verbis sua nefanda argumenta. Daran knüpft er seine eigene Mache an, indem derselbe Leucius auch die Schrift vom transitus Mariae verfälscht haben soll, so dass es eine Sünde sei, in der Kirche nicht nur sie zu lesen, sondern auch zu hören. Er schliesst seinen Prolog mit einem kräftigen orthodoxen, antimanichäisch gefärbten Bekenntnis ab: Nos ergo vobis petentibus, quae ab

apostolo Ioanne audivimus, haec simpliciter scribentes, vestrae fraternitati direximus, credentes non aliena dogmata ab haereticis pullulantia, sed patrem in filio, filium in patre, deitatis et indivisae substantiae trina manente persona, neque duas hominis naturas conditas, bonam scilicet et malam, sed unam naturam bonam, a deo bono conditam, quae dolo serpentis est vitiata per culpam et Christi est reparata per gratiam.

Somit ist Leucius bereits zu einer mythischen Persönlichkeit geworden, dem gleichsam die Verfälschung der ganzen apokryphen Litteratur in die Schuhe geschoben wird. Den Tiefpunkt in der ganzen Leuciusüberlieferung erreicht aber erst der apokryphe Briefwechsel des Hieronymus mit den Bischöfen Chromatius und Heliodorus. Derselbe besteht aus dem Briefe der beiden Bischöfe an Hieronymus, in welchem diese über ein apokryphes Buch unter dem Titel de ortu Mariae et nativitate atque infantia Salvatoris berichten, das viele Anstösse enthalte, so dass sie es gänzlich verwerfen wollten. Da wäre ihnen durch zwei gottesfürchtige Männer, Armenius und Virinus mit Namen, die Kunde gekommen, dass der Adressat einen hebräischen Matthäus gefunden, dem die in Rede stehende Schrift beigegeben sei. Deshalb bäten sie um eine Übersetzung des Originals ins Lateinische. In der Antwort bestätigt Hieronymus die Existenz jenes hebräischen Originals[1], das als sekretes Werk von Matthäus eigenhändig geschrieben und von den viri religiosissimi auf dem Wege der Tradition vererbt wäre, ohne dass sie jemandem eine Übersetzung übertragen hätten. Doch hätte ein Schüler des Manes[2] mit Namen Seleucus (= Leucius), der ebenfalls apostolorum gesta falso sermone verfasst habe, dieses Buch herausgegeben, aber nicht zum Zwecke der aedificatio, sondern der destructio der Gläubigen; deshalb wäre es von der Synode[3] verworfen. Auf diese

1) Der Fälscher hat nicht übel den eitlen, mit seiner Kenntnis des Hebräischen prunkenden Hieronymus apostrophiert, der sich ja wiederholt rühmte, das hebräische Matthäusevangelium ins Griechische und Lateinische übersetzt zu haben.

2) Hier wird Leucius zum ersten Male direkt als Schüler des Manes bezeichnet.

3) Unter der Synode ist das sogen. Decretum Gelasii zu verstehen, wo das Buch an 16. Stelle als liber de nativitate Salvatoris et de Maria et obstetrice salvatoris verworfen wird.

Weise wäre eine Übertragung und Neuherausgabe dringend notwendig geworden, ohne dass deswegen das Buch selbst zu den kanonischen Büchern hinzugezählt werden könne.

Freilich scheint diese Redaktion des Pseudo-Hieronymus keine besondere Aufnahme in der Kirche gefunden zu haben, denn ein Späterer hat die Schrift von neuem bearbeitet, indem er den zweiten Teil de infantia Salvatoris ganz strich und nur de nativitate Mariae herausgab. Zu diesem Zwecke fabrizierte er aus dem Prolog des Pseudo-Melito zum Traktat de transitu Mariae und aus dem pseudo-hieronymianischen Briefwechsel eine neue Vorrede, die im ersten Teil also lautet: Petitis a me ut vobis rescribam quid mihi de quodam libello videatur, qui de nativitate S. Mariae a nonnullis habetur. Et ideo scire vos volo, multa in eo falsa inveniri. Quidam namque Seleucus, qui passiones apostolorum conscripsit, hunc libellum composuit, sed sicut de virtutibus eorum et miraculis per eos factis vera dixit, de doctrina vero eorum plura mentitus est, ita et hic multa non vera de corde suo confinxit. — Das Ganze ist eine elende Kompilation und ohne jeden Wert.

Zum Schluss will ich noch darauf hinweisen, dass in den lateinischen Texten des zweiten Teiles der Acta Pilati, d. h. in der Schrift vom „Descensus Christi ad inferos" Karinus und Leucius als Verfasser der Schrift genannt werden (cap. 17 u. 27, Tischendorf, evang. apocr.[2] p. 417 u. 431). Dabei werden wir lebhaft an den *Λεύκιος Χαρῖνος* des Photius erinnert, und es kann m. E. kaum einem Zweifel unterliegen, dass beide Verfasser die gleichen Namen aus einer Quelle geschöpft haben, nur mit dem Unterschied, dass der Verfasser des Descensus den Namen für seine Zwecke in zwei verschiedene zerlegt hat, um die in der griechischen Textüberlieferung anonym überlieferten Simonssöhne zu benennen.

Damit habe ich das Zeugenverhör der abendländischen Überlieferung beendet und gehe zu demjenigen der griechischen Kirchenschriftsteller über.

Die älteste Erwähnung der Apostelakten überhaupt findet sich, wie oben bemerkt, bei Eusebius h. e. III, 25, 6 [1], der die Andreas- und Johannesakten neben *τῶν ἄλλων ἀποστόλων*

1) Niceph. Callisti h. e. II, 46 kann als selbständige Quelle nicht dienen, da er nur Eusebius ausschreibt.

πράξεις anführt und zwar als solche, welche von den Häretikern vorgebracht würden. Die *πράξεις Πέτρου* nennt er h. e. III, 3, 2 und die *πράξεις Παύλου* h. e. III, 3, 5 und III, 25, 4; die Akten des Thomas sind wohl aus Zufall unerwähnt geblieben, da sie sicherlich zu Eusebius' Zeit existiert haben. Das Urteil des Eusebius über diese Akten wird uns weiter unten näher beschäftigen. Das manichäische Corpus kann er noch nicht gekannt haben.

Um 360 bemerkt Ephraim Syrus in seinem Kommentar zum apokryphen Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern, dass die Anhänger des Bardesanes die Apokryphen geschrieben hätten, „damit sie mittelst der Kraftthaten und Zeichen der Apostel, welche sie beschrieben, ihre eigene Gottlosigkeit, gegen welche die Apostel gekämpft hatten, auf den Namen der Apostel schreiben könnten". Das ist ein offenbarer Irrtum, genau so wie Ephraim in dem Briefwechsel die Bardesaniten bekämpft sein lässt. Uns interessiert an der Notiz die Thatsache, dass um die Mitte des 4. Jahrh. die Apostelakten bei den Bardesaniten verbreitet waren, aber von Ephraim als häretische Produkte angesehen wurden.

Epiphanius fand die Litteratur in den Händen verschiedener gnostischer Sekten, bei den Ebioniten h. 30, 16 [1], bei den Enkratiten h. 47, 1 [2], bei den Apostolikern h. 61, 1 [3] und bei den Origenianern h. 63, 2 [4]; nach Theodoret, haer. fab. comp. III, 4 [5] benutzten auch die Quartadecimaner apokryphe Apostelgeschichten, aber nirgends wird Leucius mit den Akten in Verbindung gebracht, ja wir können diesen Thatbestand auf die ganze griech. Überlieferung bis zur Zeit des Photius ausdehnen. In dem

1) *πράξεις δὲ ἄλλας καλοῦσιν ἀποστόλων εἶναι, ἐν αἷς πολλὰ τῆς ἀσεβείας αὐτῶν ἔμπλεα ἔνθεν οὐ παρέργως κατὰ τῆς ἀληθείας ἑαυτοὺς ὥπλισαν.*

2) *κέχρηνται δὲ γραφαῖς πρωτοτύπως ταῖς λεγομέναις Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου πράξεσι καὶ Θωμᾶ.*

3) *οὗτοι δὲ ταῖς λεγομέναις πράξεσιν Ἀνδρέου τε καὶ Θωμᾶ τὸ πλεῖστον ἐπερείδονται, παντάπασιν ἀλλότριοι τοῦ κανόνος τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ὑπάρχοντες.*

4) *κέχρηνται δὲ, ὡς ἔφην, διαφόροις γραφαῖς παλαιᾶς καὶ νέας διαθήκης καὶ ἀποκρύφοις τισὶ, μάλιστα ταῖς λεγομέναις πράξεσιν Ἀνδρέου καὶ τῶν ἄλλων.*

5) *κέχρηνται δὲ καὶ ταῖς πεπλανημέναις τῶν ἀποστόλων πράξεσι καὶ τοῖς ἄλλοις νόθοις, μᾶλλον δὲ ἀλλοτρίοις τῆς χάριτος, ἃ καλοῦσιν ἀπόκρυφα.*

Kampfe zwischen der Grosskirche und den Manichäern hat, wie schon oben gesagt, der Name niemals eine Rolle gespielt, da die Bekämpfer des Manichäismus weder von ihm noch von den Apostelakten Notiz nehmen. Trotzdem haben die Manichäer des Ostens das Corpus benutzt, wie deutlich eine Notiz des Photius bibl. cod. 179 über Agapius zeigt: *καὶ ταῖς λεγομέναις δὲ πράξεσι τῶν δώδεκα ἀποστόλων, καὶ μάλιστα Ἀνδρέου πεποιθὼς δείκνυται, κἀκεῖθεν ἔχων τὸ φρόνημα ἠρμένον*[1].

Leider ist uns nur ein kleines Fragment erhalten von dem Werke des Amphilochius, Bischofs von Ikonium seit 374, das *περὶ τῶν ψευδεπιγράφων τῶν παρὰ αἱρετικοῖς* betitelt war und noch der zweiten Synode von Nicäa vom J. 787 vorlag. Der Anfang des Werkes lautete: *Δίκαιον δὲ ἡγησάμεθα πᾶσαν αὐτῶν γυμνῶσαι τὴν ἀσέβειαν καὶ δημοσιεῦσαι αὐτῶν τὴν πλάνην. ἐπειδὴ καὶ βιβλία τινὰ προβάλλονται ἐπιγραφὰς ἔχοντα τῶν ἀποστόλων, δι' ὧν ἁπλουστέρους ἐξαπατῶσι*, und weiter: *δείξομεν γὰρ τὰ βιβλία ταῦτα, ἃ προφέρουσιν ἡμῖν οἱ ἀποστάται τῆς ἐκκλησίας, οὐχὶ τῶν ἀποστόλων πράξεις, ἀλλὰ δαιμόνων συγγράμματα.* Besonders wird noch eine Stelle aus den Johannesakten, dass Johannes bei der Kreuzigung nicht zugegen gewesen wäre (vgl. p. 199, 10 ed. Bonnet), als der Überlieferung des Johannesevangeliums (19, 26 f.) widersprechend nachgewiesen. Hätte nun Amphilochius den Leucius als den bösen Dämon bezeichnet, so würde dies doch wohl auf der Synode zum Ausdruck gekommen sein, zumal da die Johannesakten von den Bilderfeinden als apostolische Autorität citiert worden waren; deshalb sollten sie als *μιαρὸν βιβλίον* nach dem Beschluss der Synode nicht mehr abgeschrieben, sondern mit Feuer verbrannt werden.

Charakteristisch für die abweichende Haltung des Morgenlandes ist die Vorrede des Johannes, Erzbischofs von Thessalonich (seit 680), zu seiner Bearbeitung der *τελείωσις Μαρίας*[2],

1) Vgl. über die Auffassung dieser Stelle S. 30, Anm. Der Presbyter Timotheus von Konstantinopel (bei Fabricius I, 138) führt in seiner Liste manichäischer Schriften ebenfalls die Andreasakten auf.

2) ed. Bonnet in d. Z. f. wissensch. Theol. 1880, S. 239 ff.: *ἀλλ' ἐπειδὴ φιλαλήθως μὲν οἱ τηνικαῦτα παρόντες, ὡς εἴρηται, τὰ περὶ τῆς τελειώσεως αὐτῆς ἀπεγράψαντο, τινὲς δὲ τῶν εἰς ὕστερον κακούργων αἱρετικῶν τὰ ἑαυτῶν ἐμβαλόντες ζιζάνια ἐστρέβλωσαν τὰ συγγραφέντα, τούτου χάριν οἱ πατέρες ἡμῶν ὡς ἀναρμοδίων τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ τούτων ἀπέσχοντο, κἀντεῦθεν λήθη παρ' αὐτοῖς καὶ τὴν ἑορτὴν ὑπεδέξατο. καὶ μὴ θαυμάσητε*

der sein Unternehmen damit motiviert, die Häretiker hätten die alte orthodoxe Schrift verfälscht und dadurch aus der katholischen Kirche verbannt. Bei der Bearbeitung will er nun dasselbe Verfahren beobachten, wie seine nächsten Vorgänger bei den *περίοδοι* des Petrus, Paulus, Andreas und Johannes und vorher die heiligen Väter bei den Märtyrerakten. Die Beurteilung der Akten selbst als häretische Produkte ist die gleiche, aber dass Leucius der Verfälscher oder gar der Verfasser dieser sowohl wie der Schrift über die Maria gewesen sei, davon weiss Johannes von Thessalonich nichts. Diese Konfusion hat man erst im Abendlande angerichtet.

Auch in dem dem Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel zugeschriebenen stichometrischen Verzeichnis werden als Apokryphen des neuen Testaments die 4 Akten: *περίοδος Παύλου, περ. Πέτρου, περ. Ἰωάννου, περ. Θωμᾶ* angeführt; merkwürdigerweise sind die Andreasakten übergangen. In der sogenannten Synopsis des Athanasius stehen an der Spitze der *ἀντιλεγόμενα* des N. T.'s *περίοδοι Πέτρου, περ. Ἰωάννου, περ. Θωμᾶ*.

περὶ τοῦ διαφθείρειν τὰς γραφὰς ἀκούοντες τοὺς αἱρετικούς, ὅπου γε καὶ περὶ τὰς τοῦ θεοφόρου ἀποστόλου ἐπιστολὰς καὶ περὶ αὐτὰ τὰ ἅγια εὐαγγέλια τὰ παραπλήσια κατὰ καιροὺς δράσαντες ἐφωράθησαν. ἀλλ' οὐ διὰ τὴν ἐκείνων θεομίσητον δολιότητα τὰ τῆς ἀληθείας πράγματα διωσόμεθα, ἀλλὰ τὴν φαύλην παρασπορὰν ἐκκαθάραντες τὰ ὡς ἀληθῶς εἰς δόξαν θεοῦ περὶ τοὺς ἁγίους αὐτοῦ γεγενημένα καὶ περιπτυξόμεθα καὶ διὰ μνήμης ἄξομεν ψυχωφελῶς τε καὶ θεαρέστως. οὕτω γὰρ εὑρήκαμεν χρησαμένους καὶ τοὺς ἔναγχος ἡμᾶς προηγησαμένους καὶ τοὺς πολλῷ πρὸ αὐτῶν ἁγίους πατέρας, τοὺς μὲν περὶ τὰς καλουμένας ἰδικὰς περιόδους τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου καὶ Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου, τοὺς δὲ περὶ τὰ πλεῖστα τῶν χριστοφόρων μαρτύρων συγγράμματα. δεῖ γὰρ ὡς ἀληθῶς ἐκκαθαίρειν κατὰ τὸ γεγραμμένον τοὺς λίθους ἐκ τῆς ὁδοῦ, ἵνα μὴ τὸ θεῖον ἢ τὸ ποίμνιον προσκόπτῃ. καὶ ἡμεῖς οὖν, ἐπειδὴ καὶ εἰς τὴν φιλόχριστον ταύτην μητρόπολιν, ἵνα μηδὲν αὐτῇ λείπῃ τῶν καλῶν, ἀνάγκη πᾶσα δοξάζεσθαι εἰλικρινῶς τὴν εὐεργέτιν τοῦ κόσμου καὶ δέσποιναν, τὴν ἀειπάρθενον καὶ θεοτόκον Μαρίαν, τελούντων ἡμῶν μετ' εὐφροσύνης οὐρανίου καὶ πνευματικῆς τὴν μνήμην τῆς θεοτερποῦς αὐτῆς ἀναπαύσεως, εἰκότως σπουδὴν οὐ μετρίαν ἐποιησάμεθα πρὸς διέγερσιν ψυχῶν καὶ οἰκοδομὴν παραθεῖναι ταῖς φιλοθέοις ὑμῶν ἀκοαῖς οὐχ ἅπερ ηὕρομεν ἅπαντα ἐν διαφόροις βιβλίοις περὶ αὐτῆς διαφόρως ἐγγεγραμμένα, ἀλλὰ μόνα τὰ ὡς ἀληθῶς πραχθέντα καὶ γεγενῆσθαι μνημονευόμενα καὶ τοῖς τόποις μέχρι νῦν μαρτυρούμενα μετὰ φόβου θεοῦ φιλαλήθως συλλέξαντες, τῆς ταυτολογίας οὐδένα θέμενοι λόγον ὡς ἐκ κακοφροσύνης τῶν ταῦτα νοθευσάντων παρεμβεβλημένης.

Die Erwähnung von *τῶν ἀποστόλων περίοδοι* bei dem Mönch Epiphanius (ed. Dressel 1843, p. 13) ist ohne Bedeutung.

Es bleibt nur noch das Zeugnis des Photius übrig. Aber zuvor will ich das Ergebnis der bisherigen Untersuchung zusammenfassen. Es lautet in kurzen Worten also: Seit dem 4. Jahrh. existierte in der griechischen wie in der lateinischen Litteratur eine Sammlung von Apostelakten, die unter dem allgemeinen Titel *πράξεις τῶν ἀποστόλων* vier resp. fünf Akten umfasste, nämlich die Akten des Petrus, Andreas, Johannes, Thomas und Paulus. In dem heftigen litterarischen Kampfe zwischen der Grosskirche und den Manichäern resp. Priscillianisten im Abendlande spielte die Sammlung eine grosse Rolle, da die Gegner sie als kanonische Schrift neben oder an die Stelle der Apostelgeschichte setzen wollten. Dabei taucht auch der Name des Leucius auf, aber nicht als Verfasser der ganzen Sammlung, sondern nach den Zeugnissen bei Innocenz und Turibius als Verfasser einer einzelnen Schrift, nämlich der Johannesakten. Im weiteren Verlaufe wird Leucius zum Manichäer gestempelt, und ganz parallel damit geht die durch die handschriftliche Überlieferung absolut nicht gestützte Etikettierung der ganzen Sammlung mit dem Namen des Leucius, bis schliesslich eine spätere Generation, die keine selbständige Kenntnis der alten Akten mehr besass, sondern nur noch orthodoxe Bearbeitungen der angeblich häretischen Produkte vor sich hatte, in diesem Manne auch den Verfälscher resp. Verfasser anderer apokrypher Schriften witterte. In der griechischen Überlieferung lassen sich die gleichen Phasen der Entwicklung nicht nachweisen, denn nach den bisher behandelten Zeugnissen ist die Sammlung anonym überliefert, einen Leucius als Manichäer und Verfasser von Apostelakten kennt man überhaupt nicht, wenn auch der häretische Charakter der Akten stark betont wird.

Diese Beobachtung bildet nun von vornherein kein günstiges Präjudiz für jene Ansicht, Photius habe in seinem Corpus der Apostelakten als Titel *πράξεις τῶν ἀποστόλων κατὰ Λεύκιον Χαρῖνον* oder etwas Ähnliches gelesen. Angenommen auch, dies wäre wirklich der Fall gewesen, so würde Photius nur den Abschluss einer gleichen Entwicklungsreihe bilden, wie wir sie im Abendlande gefunden haben; aber uns fehlen hier die Mittelglieder, man müsste denn geradezu eine Abhängigkeit des Pho-

tius resp. des Abschreibers jener Sammlung von der späteren abendländischen Tradition statuieren. Aber m. E. ist die Lösung des Problems bei Photius selber zu suchen. Deshalb ist es notwendig, seinen Bericht einer sorgsamen Prüfung zu unterwerfen.

Genau so wie einst Eusebius h. e. III, 25, 7[1] geht Photius von dem Sprachcharakter der Schriften aus, der sich als abweichend von dem der Evangelisten und Apostel erweise: *ἡ δὲ φράσις εἰς τὸ παντελὲς ἀνώμαλός τε καὶ παρηλλαγμένη· καὶ συντάξεσι γὰρ καὶ λέξεσι κέχρηται ἐνίοτε μὲν οὐκ ἠμελημέναις, κατὰ δὲ τὸ πλεῖστον ἀγοραίοις καὶ πεπατημέναις, καὶ οὐδὲν τῆς ὁμαλῆς καὶ αὐτοσχεδίου φράσεως καὶ τῆς ἐκεῖθεν ἐμφύτου χάριτος, καθ᾽ ἣν ὁ εὐαγγελικὸς καὶ ἀποστολικὸς διαμεμόρφωται λόγος, οὐδ᾽ ἴχνος ἐμφαίνων.* Der zweite Punkt betrifft den Gedankeninhalt, die Lehre. Während Eusebius ohne jede nähere Begründung sein Urteil dahin zusammenfasst: *ἥ τε γνώμη καὶ ἡ τῶν ἐν αὐτοῖς φερομένων προαίρεσις, πλεῖστον ὅσον τῆς ἀληθοῦς ὀρθοδοξίας ἀπᾴδουσα, ὅτι δὴ αἱρετικῶν ἀνδρῶν ἀναπλάσματα τυγχάνει σαφῶς παρίστησιν*, sucht Photius an der Hand der von ihm vorgenommenen Lektüre die einzelnen Ketzereien nachzuweisen. Er beginnt mit den Worten: *γέμει δὲ καὶ μωρίας πολλῆς καὶ τῆς πρὸς ἑαυτὸν μάχης καὶ ἐναντιώσεως. φησὶ γὰρ ἄλλον εἶναι τὸν τῶν Ἰουδαίων θεὸν καὶ κακόν, οὗ καὶ Σίμωνα τὸν μάγον ὑπηρέτην καθεστάναι, ἄλλον δὲ τὸν Χριστόν, ὅν φησι ἀγαθόν.* Die Lehre vom bösen Judengott, als dessen Diener Simon Magus hingestellt sein soll, im Gegensatz zu Christus, dem guten Gotte, klingt rein gnostisch, bez. manichäisch; dass aber diese Lehre in den Petrusakten, — denn nur auf diese kann jene Bemerkung wegen Simon Magus abzielen, — zu lesen war, muss ich direkt bestreiten, mag man auch noch so fest an katholische Bearbeitungen ursprünglich gnostischer *πράξεις Πέτρου* glauben. Denn dort erscheint Simon Magus als Werkzeug des Satans oder des Teufels (Lipsius, Act. apost. apocr. I, 49, 27; 55, 24 ff.), dessen Vater der Teufel (p. 62, 4; 77, 4), obwohl er selbst sich als die magna virtus dei (= *ἡ μεγάλη δύναμις τοῦ θεοῦ*) in Rom proklamiert hat (p. 48, 22; 57, 29; 84, 1). Demgegenüber lässt der Verfasser den Christus zu Petrus in der Vision sagen: Petre,

1) *πόρρω δέ που καὶ ὁ τῆς φράσεως παρὰ τὸ ἦθος τὸ ἀποστολικὸν ἐναλλάττει χαρακτήρ.*

quem tu eiecisti de Iudea adprobatum magum Simonem, iterum praeoccupavit vos Romae. et in brevi scias: omnes enim qui in me crediderunt dissolvit astutia sua et inergia sua satanas, cuius virtutem se adprobat esse (p. 49, 24 f.). Das ist natürlich im Gegensatz zu der anmassenden Behauptung des Simon Magus, nicht im dualistischen Sinne gesagt. Der Satan ist so weit entfernt, als der böse Judengott verstanden zu werden, dass er geradezu als der böse Feind des Gottes im A. wie im N. T. bezeichnet wird, wenn Petrus p. 55, 23 ff. folgendermassen ihn anklagt: „O artes variae et temptationes diaboli! o machinationes et adinventiones malorum! qui sibi in die iracundiae ignem maximum nutrit, exterminium hominum simplicum, lupus rapax, vorator et dissipator vitae aeternae! tu priorem hominem concupiscentia inretisti et pristina nequitia tua et corporali vinculo obligasti; tu es fructus arboris amaritudinis totus amarissimus, qui varias concupiscentias inmittis. tu Iudam condiscipulum et coapostolum meum coëgisti inpie agere, ut traderet dominum nostrum Iesum Christum, qui de te poenas exigat necesse est. tu Herodis cor indurasti et Pharaonem inflammasti et coëgisti pugnare contra sanctum servum dei Moysen. tu Caifae audaciam praestitisti, inique multitudini ut dominum nostrum Iesum Christum traderet, et usque adhuc sagittis tuis veneficis animas innocentes sagittas. improbe inimice omnium, catathema ab eius ecclesia fili dei sancti omnipotentis et tamquam titio de foco eiectus extingueris a servis domini nostri Iesu Christi. in te nigritudo tua et in natos tuos, semen pessimum, in te convertantur nequitiae tuae et in te minae tuae et in te temptationes tuae et in angelis tuis, principium malitiae, tenebrarum abyssus! quas habes tenebrae tuae tecum sint et cum vasis tuis quae possides. discede itaque ab his qui credituri sunt deo, discede a servis Christi et illi volentibus militare. habeto tu tibi tuas tunicas tenebrarum; sine causa pulsas aliena ostia, quae non sunt tua sed Christi Iesu qui ea custodit. tu enim, lupe rapax, volens abripere pecora quae tua non sunt, sed sunt Christi Iesu qui custodit ea diligenter summa cum diligentia." Wie kann man sich gemeinchristlicher ausdrücken, als es hier geschehen ist! Photius muss in der That diese und ähnliche Stellen mit grosser Oberflächlichkeit gelesen haben, um eine böse Ketzerei darin zu entdecken und Christus, den Gegner und Überwinder des Satans, zum „guten Gott" im häre-

tischen Sinne zu stempeln. Auch in den andern Akten wird man keine Stelle ausfindig machen, die Photius' Angabe bestätigen könnte. Selbst Acta Joh. p. 197, 11 ed. Bonnet[1] bildet kein ernstliches Gegenargument, da James (T. a. Stud. V, 1, p. XVIII) die Worte bereits richtig interpretiert hat. Augustin wie Euodius wollten ja gerade mit Hilfe der Akten des Leucius die Lehre der Manichäer von der bösen Natur des Menschen widerlegen (s. o. S. 50). Dualistische Lehren finde ich nirgends, ohne leugnen zu wollen, dass Manichäer und Andere manche Worte in ihrem Sinne dualistisch interpretierten.

Mehr substantiiert ist die zweite Heterodoxie, die Photius hervorhebt, d. h. die unterschiedslose Bezeichnung Christi als *πατήρ* und *υἱός*: *καὶ φύρων ἅπαντα καὶ συγχέων καλεῖ αὐτὸν καὶ πατέρα καὶ υἱόν*. Denn es unterliegt keinem Zweifel, dass die Akten, besonders die Johannesakten, modalistischen Vorstellungen huldigen. Diese Eigentümlichkeit wird uns noch später beschäftigen.

Als ein weiteres charakteristisches Merkmal der leucianischen Apostelgeschichte führt Photius die doketische Christologie an: *λέγει δὲ μηδ' ἐνανθρωπῆσαι ἀληθῶς ἀλλὰ δόξαι, καὶ πολλὰ πολλάκις φανῆναι τοῖς μαθηταῖς, νέον καὶ πρεσβύτην πάλιν, καὶ πάλιν παῖδα, καὶ μείζονα καὶ ἐλάττονα καὶ μέγιστον ὥστε τὴν κορυφὴν διήκειν ἔσθ' ὅτε μέχρις οὐρανοῦ*. Damit können aber nur die Johannesakten gemeint sein, denn hier berichtet Johannes (p. 194, 8 ff. ed. Bonnet) über Christus, dass er seinem Bruder Jacobus bei der Jüngerberufung als *παιδίον* erschienen sei, ihm selbst als *ἀνὴρ εὔμορφος καλὸς ἱλαροπρόσωπος*, gleich darauf ihm wiederum mit kahlem Kopfe, aber mit dickem, herabwallendem Barte, seinem Bruder dagegen als *ἀρχιγένειος νεανίσκος*, und er fügt gleich darauf als allgemeine Erscheinung hinzu: *πολλάκις δέ μοι καὶ μικρὸς ἄνθρωπος ἐμφαίνεται δύσμορφος καὶ † τὸ πᾶν † εἰς οὐρανὸν ἀποβλέπων*. Bei der zweiten Verklärung auf dem Berge habe Christus überhaupt nicht menschliche Gestalt gezeigt, sein Haupt hätte bis zum Himmel gereicht[2], so dass er, Johannes, aus Furcht laut aufgeschrieen;

1) *πρὶν δὲ συλληφθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀνόμων καὶ ὑπὸ ἀνόμου ὄφεως νομοθετουμένων Ἰουδαίων* etc.

2) Auf diese Episode beziehen sich die Worte des Photius: *ὥστε τὴν κορυφὴν διήκειν ἔσθ' ὅτε μέχρις οὐρανοῦ*.

während aber Christus sich ihm zugewandt, wäre er wiederum als *μικρὸς ἄνθρωπος* erschienen. Der auf Erden Wandelnde hat überhaupt nur scheinbar eine menschliche Natur angenommen, deshalb er bei der Berührung bald *ὑλώδης* und *παχύς,* bald *ἄυλος* und *ἀσώματος* war (p. 195, 4; 196, 20) und beim Gehen keine Spuren auf der Erde zurückliess (p. 197, 5). Nicht verwechseln darf man damit die in andern Akten berichteten Erscheinungen des Erhöhten, wie z. B. Acta Petri ed. Lips. p. 51, 1 (iuvenis decore splendidus) oder p. 69, 10 f., wo die von der Blindheit geheilten Witwen dem Petrus berichten, sie hätten einen senior von unbeschreiblicher Gestalt gesehen, andere einen iuvenis adulescens und wieder andere einen puer[1].

Mit dem Doketimus hängt eng zusammen die von Photius an vierter Stelle gerügte Heterodoxie: *πολλὰς δὲ καὶ περὶ τοῦ σταυροῦ κενολογίας καὶ ἀτοπίας ἀναπλάττει, καὶ τὸν Χριστὸν μὴ σταυρωθῆναι, ἀλλ' ἕτερον ἀντ' αὐτοῦ. καὶ καταγελᾶν διὰ τοῦτο τῶν σταυρούντων.* Photius brauchte nicht lange in den Johannesakten weiter zu lesen, um auf jene *κενολογίαι* über das Kreuz zu stossen. Denn sowohl in dem Hymnus, den Christus im Chore mit den Jüngern vor seiner Gefangennahme anstimmt (p. 198, 15 ff.), als auch in der besonderen Offenbarung an Johannes auf dem Ölberg während der Kreuzigung (p. 199, 14 ff.) bringt Christus mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck, dass ein Gott nicht leiden könne, sein Leiden nur ein scheinbares sei, freilich nicht in den Augen des unwissenden Volkes, das bei der äusseren Erscheinung stehen bleibt und danach urteilt, sondern in den Augen der Pneumatiker, die Wesen und Erscheinung wohl zu unterscheiden verstehen. Bei *ἕτερος ἀντ' αὐτοῦ* ist also nicht im Sinne des Basilides[2] an eine Substituierung einer fremden Person bei der Kreuzigung zu denken. Dass ferner Christus die ihn Kreuzigenden verlacht habe, ist im Text nicht deutlich ge-

1) Über die Stelle p. 68, 2 f. s. u.

2) Iren. adv. haer. I, 24, 4 quapropter neque passum eum, sed Simonem quendam Cyrenaeum angariatum portasse crucem eius pro eo, et hunc secundum ignorantiam et errorem crucifixum, transfiguratum ab eo, ut putaretur ipse esse Iesus, et ipsum autem Iesum Simonis accepisse formam et stantem irrisisse eos, quoniam enim virtus incorporalis erat et Nus innati Patris, transfiguratum, quemadmodum vellet, et sic ascendisse ad eum qui miserat eum deridentem eos, cum teneri non posset et invisibilis esset omnibus.

sagt [1], dagegen berichtet Johannes von sich selbst, dass er, nachdem Christus ihm das Mysterium vom Kreuze offenbart hätte und unsichtbar zum Himmel aufgestiegen wäre, vom Ölberg hinabgegangen sei und über die Menge gelacht habe [2].

Photius schliesst daran folgende Anklagen: *γάμους τε νομίμους ἀθετεῖ καὶ πᾶσαν γένεσιν πονηράν τε καὶ τοῦ πονηροῦ λέγει. καὶ πλάστην τῶν δαιμόνων ἄλλον ἐκληρεῖ, νεκρῶν δὲ ἀνθρώπων καὶ βοῶν καὶ κτηνῶν ἄλλων παραλογωτάτους καὶ μειρακιώδεις τερατεύεται ἀναστάσεις.* Die Predigt von der *ἐγκράτεια* durchzieht alle Apostelakten in gleicher Weise, die gleichsam als Lehrbücher der Enthaltsamkeit bezeichnet werden können, ohne dass dieser Lehre eine schroff dualistische Anschauung zu Grunde liegt. Nur der Verfasser der Johannesakten streift bedenklich an derartige Theorien an, — wahrscheinlich hat auch Photius wiederum diese in erster Linie im Auge —, wenn er p. 200, 16 von der *κατωτικὴ ῥίζα, ἀφ᾽ ἧς τῶν γινομένων ⟨πᾶσα⟩ προῆλθεν φύσις* spricht und gleich darauf: *οὗτος οὖν ὁ σταυρὸς ὁ διαπηξάμενος τὰ πάντα λόγῳ καὶ διορίσας τὰ ἀπὸ γενέσεως καὶ κατωτέρω* oder p. 201, 1: *ὁ δὲ περὶ τὸν σταυρὸν μονοειδὴς ὄχλος ἡ κατωτικὴ φύσις ὑπάρχει.* Die Auferweckung von Toten gehört zum ständigen Beruf der Apostel zwecks der Gewinnung der Ungläubigen für den Christengott; für die Johannesakten vgl. die Auferweckung des Lykomedes und der Kleopatra, des Priesters vom Tempel der Artemis, der Drusiana, des Kallimachus und Fortunatus. Auferweckungen von Tieren finden sich in den erhaltenen Stücken nicht, wie überhaupt derartige Wunderthaten in den übrigen Akten nicht vorkommen.

---

1) Merkwürdigerweise berichtet Nicephorus in einer Streitschrift (Mai, Nova P. bibl. V, 1, 72) von den Bilderstürmern: *τῇ κακοδαίμονι τῶν Δοκητῶν πλάνῃ μαινόμενοι συμπεριενεχθέντες, ἐν φαντασίᾳ τὴν τοῦ κυρίου σάρκωσίν τε καὶ σταύρωσιν ὀνειρώσσοντες· μηδὲ γὰρ εἶναι Χριστὸν τὸν σταυρούμενον ἐφαντάζοντο, ἀλλ᾽ αὐτὸν μὲν ἐπὶ τοῦ ὄρους καθέζεσθαι, διαγελᾶν δὲ Ἰουδαίους ὡς Σίμωνα σταυροῦντας δόξαι Χριστὸν ἐσταυρῶσθαι.*

2) p. 202, 3ff. ed. Bonnet: *Ταῦτα εἰρηκότος πρός με καὶ ἕτερα ἃ οὐκ οἶδα εἰπεῖν ὡς αὐτὸς θέλει, ἀνελήφθη μηδενὸς αὐτὸν θεασαμένου τῶν ὄχλων. καὶ ⟨κατ⟩ελθόντος μου κατεγέλων ἐκείνων ἁπάντων, ⟨αὐτοῦ⟩ εἰρηκότος πρός με ἅπερ εἰρήκασιν περὶ αὐτοῦ· τοῦτο μόνον κρατύνων ἐν ἑαυτῷ, ὅτι συμβολικῶς πάντα ὁ κύριος ἐπραγματεύσατο καὶ οἰκονομικῶς εἰς ἀνθρώπων ἐπιστροφὴν καὶ σωτηρίαν.*

Man könnte nur aus den Petrusakten die Geschichte von dem schwimmenden getrockneten Hering (Lipsius p. 60, 26 ff.) anführen oder auf die Weigerung des Apostels Thomas verweisen, einen toten Esel auf Wunsch der Menge wieder zu erwecken (ed. Bonnet p. 31, 4 ff.).

Photius schliesst die Liste der Ketzereien mit den Worten ab: *δοκεῖ δὲ κατ' εἰκόνων τοῖς εἰκονομάχοις ἐν ταῖς Ἰωάννου πράξεσι δογματίζειν,* und spielt damit auf die bekannte Lykomedes-Geschichte an, die ja in den Kontroversen mit den Bilderstürmern eine besondere Instanz bildete. Bei dieser Gelegenheit macht Photius direkt seine Quelle namhaft. Nun hatten wir bei der Untersuchung der von ihm gerügten Heterodoxien schon bemerkt, dass diese fast ausschliesslich den Johannesakten entnommen sind, höchstens noch den Petrusakten; die Lektüre jener liess sich gerade an speziellen Punkten genau verfolgen. Deshalb glaube ich die Behauptung aufstellen zu können, ohne damit der Glaubwürdigkeit des Photius nahezutreten, dass er nicht das ganze Corpus durchgelesen, sondern sich mit der Lektüre der Petrus- und Johannesakten begnügt hat, die er an der Spitze der Sammlung vorfand; er hatte an den beiden Stücken offensichtlich genug. Bildete für ihn das Ganze eine Einheit, so musste er unwillkürlich den Einzelbefund auf die Gesamtheit übertragen und sein Urteil als ein allgemeines formulieren. Im Eingange der Johannesakten stiess er nun auf den Namen Leucius Charinus, der sich als Augenzeuge und Verfasser der *πράξεις* ausgab. Da hatte er eine fassbare Grösse vor sich, der ohne Schwierigkeit die Autorschaft der ganzen Sammlung zugeschrieben werden konnte. Dass die Paulusakten in der alten Kirche eine hohe Autorität besassen, dass ihr Verfasser nicht der Häretiker Leucius, sondern ein Presbyter der Kirche Kleinasiens gewesen sei, konnte Photius am Ende des 9. Jahrhunderts nicht mehr wissen; dies wussten ja die altchristlichen Litterarhistoriker bis zur Entdeckung der koptischen Fragmente ebenfalls nicht.

Aber woher weiss man denn, dass nur in den Johannesakten Leucius resp. Leucius Charinus als Verfasser genannt war? Wie steht es mit der direkten Überlieferung? Bestätigen die Akten selbst die bei dem Verhör der indirekten Zeugnisse gewonnenen Resultate? Da die Paulusakten in Rücksicht auf die vorhergenannten Gründe aus der Diskussion ausscheiden, so bleiben nur die Texte der

Petrus-, Johannes-, Andreas- und Thomasakten übrig. Was besitzen wir nun an Überresten dieser alten Litteratur? Mit Ausnahme der Thomasakten, die uns vollständig überliefert sind (vgl. die Ausgabe von Bonnet, Acta Thomae, Leipz. 1883), sind nur einzelne grössere oder kleinere Stücke auf uns gekommen. Zum Bestande der alten Petrusakten rechne ich, abgesehen von der koptisch erhaltenen „Praxis", den von Lipsius, Acta apostol. apocr. I, p. 45—103, publizierten Text. Die Fragmente der Johannesakten finden sich bei Bonnet, Act. apost. apocr. II, p. 160—215, zusammengestellt. Am schlechtesten ist es um den Text der Andreasakten bestellt, wie man aus dem Euodiusfragment (s. o. S. 53) ersehen kann. Sicher altes Gut bietet das von Bonnet, Act. apost. apocr. II, 38 ff., abgedruckte Stück, während das Martyrium des Andreas stark überarbeitet ist.

Zunächst aber muss ich noch zu der beliebten Unterscheidung zwischen ursprünglich gnostischen und später katholisch überarbeiteten Akten Stellung nehmen. Lipsius hat nämlich m. E. durch diesen Kanon seine bahnbrechenden Untersuchungen über die apokryphen Apostelgeschichten sehr beeinträchtigt. Denn abgesehen von der Frage, die uns später beschäftigen wird, ob es überhaupt gnostische Apostelakten jemals gegeben habe, war es ein grosser Fehler, Philastrius als den ältesten Zeugen dafür anzurufen, dass zu dessen Zeiten bereits verschiedene Redaktionen, katholische und häretische, umliefen (Apocr. Apostelgesch. I, 52 f.). Mit Recht verwirft Zahn (Act. Joh. p. XCII u. G. K. II, 843, Anm.) die Lipsius'sche Interpretation der Worte des Philastrius: Scripturae autem absconditae, id est apocryfa, etsi legi debent morum causa a perfectis, non ab omnibus debent, quia non intelligentes multa addiderunt et tulerunt quae voluerunt heretici. Nam Manichaei apocryfa beati Andreae apostoli, id est Actus quos fecit veniens de Ponto in Graeciam* quos conscripserunt tunc discipuli sequentes beatum apostolum, unde et habent Manichei etc. — als rechtfertige Philastrius die Vorsicht, welche er gegenüber der Verbreitung jener Schriften bei der Menge der einfachen Gläubigen angezeigt finde, damit, dass die Häretiker sie vielfach durch Zuthaten und Auslassungen verfälscht hätten, dass also leicht dergleichen gefälschte Exemplare in die Hände der Unkundigen gelangen und ihren Glauben schädigen könnten. Diese Interpretation gewinnt Lipsius durch eine falsche Interpunktion

hinter non intelligentes und die Einsetzung von falsaverunt vor unde et habent. Augustin und später Turibius von Astorga haben von irgendwelchen katholischen Recensionen neben den von den Manichäern und Priscillianisten gebrauchten Akten absolut keine Kenntnis. Später freilich wurden sogenannte katholische Bearbeitungen fabriziert, aber diese hatten nur die virtutes oder passiones der einzelnen Apostel zum Gegenstande, um am Gedächtnistage derselben in der Kirche vorgelesen zu werden. Auch in diesen Redaktionen schimmern die alten Texte noch durch, da die Vorlagen meistenteils nicht so stark verändert sind, wie die Bearbeiter uns glauben machen wollen; vor allem war der Begriff des Häretischen ein ganz verschwommener. Deshalb hege ich einen viel grösseren Optimismus in Rücksicht auf die getreue Überlieferung der alten Texte, soweit sie bis jetzt ans Tageslicht gekommen sind. Die vorhandene Skepsis halte ich für wenig berechtigt. Diesen Schriften ist es nicht besser und nicht schlechter ergangen als andern viel gelesenen Schriften der Volkslitteratur. Wie mannigfaltig sind z. B. die handschriftlichen Überlieferungen bei den Martyrien! Deshalb aber von katholischen Bearbeitungen gnostischer resp. häretisch interpolierter Märtyrerakten zu sprechen, wäre ganz verkehrt, wenn auch Johannes von Thessalonich Zeugnis dafür ablegt. Die Abschreiber kannten durchaus keine Pietät gegen den Buchstaben ihrer Vorlage; sie wurden gleichsam Bearbeiter, indem sie ohne Skrupel einzelne Ausdrücke und ganze Sätze nach ihrem Geschmack und Gutdünken alterierten. Und in gleichem Grade fühlten sich die Übersetzer griechischer Schriften von einer wörtlichen Wiedergabe befreit. Was Wunder, wenn im Laufe der Jahrhunderte beträchtliche Abweichungen eintraten! Nicht also bewusste Purifizierung angeblich häretischer Stücke hat die Textüberlieferung der Akten verwildert, sondern pure Willkür und persönlicher Geschmack der Abschreiber sowohl wie der Übersetzer. Trotz alledem können wir über die Überlieferung der oben genannten Stücke nicht klagen und die Texte unseren Untersuchungen zu Grunde legen, ohne in ernste Gefahr zu geraten, mit wenig gesichertem Material zu operieren.

Betrachten wir nun ganz äusserlich die litterarische Einkleidung, so liegt der pseudonyme Charakter der Petrus-, Andreas- und Thomasakten offen zu Tage. Sie wollen als historische Urkunden über das Leben der betreffenden Apostel gelten,

ganz im Stile der Evangelien und der kanonischen Apostelgeschichte; der Berichterstatter selbst tritt hinter der Erzählung zurück [1]. Ganz anders dagegen die Johannesakten! Gleich zu Anfang des uns erhaltenen Stückes giebt sich der Verfasser als Begleiter des Apostels durch ein πάντων ἡμῶν ἀκουόντων (ed. Bonnet p. 161, 4) zu erkennen, und dieses „Wir“, das p. 180, 25 durch ein „Ich“ abgelöst wird, drängt sich durch die Gesamtakten hindurch nachdrücklichst auf. Hier will Selbsterlebtes von Anfang bis zu Ende erzählt sein. Um so weniger hatte der Erzähler Ursache, mit seinem Namen hinter dem Berge zu halten. Schon aus dieser Sachlage hätte eine umsichtige Kritik die These von Zahn, dass der Verfasser der Johannesakten im Verlaufe seiner Erzählung sich selbst als einen anwesenden Schüler des Johannes eingeführt und an der einen oder anderen Stelle sich mit Namen genannt habe, niemals in Zweifel ziehen dürfen. Sollte einmal der Anfang der Akten aufgefunden werden, so würde man den Namen des Verfassers, — und dieser kann nach allen Nachrichten nur Leucius oder besser Leucius Charinus gelautet haben, — im Eingange lesen. Dafür kann man m. E. aus Analogieschlüssen den vollgültigen Beweis liefern. Es muss doch jedem Kenner der apokryphen Apostelakten auffallen, dass keine der drei andern Akten eine direkte Nachbildung im katholischen Gewande erhalten hat. Diese Ehre ist nur den Johannesakten zuteil geworden. Merkwürdigerweise redet auch hier ein „Wir“ zu uns, dessen Namen wir kennen, nämlich Prochorus, einer der 70 Jünger und jetzt durch das Los zum Begleiter des Johannes bestimmter Schüler. Zu diesem dreisten Unterfangen sah sich der Fälscher dadurch veranlasst, dass es galt, einer bekannten Autorität der alten Akten einen in katholischen Kreisen gut klingenden Namen gegenüberzustellen. So wurde denn der alte Leucius durch den im N. T. beglaubigten Prochorus ersetzt. Auch das ist ein Zeichen der späteren Zeit gegenüber dem alten Romanschreiber, der mit souveräner Freiheit die Namen der handelnden Personen erfand, so auch den Namen Leucius fingierte. Denn dies muss mit allem Nachdruck betont werden: eine in katholischen Kreisen

---

1) Die Behauptung von Lipsius (Apocr. Apostelg. II, 1, 272), dass in den Petrusakten der Erzähler in erster Person rede (vgl. die beiden Stellen Act. apost. apocr. p. 49, 10 und 69, 2—8), hat Zahn (K.G. II, 860, 4) bereits widerlegt.

als kleinasiatischer Johannesschüler in hohem Ansehen stehende Persönlichkeit mit Namen Leucius, den der Verfasser der Johannesakten für seine Zwecke benutzte, hat es niemals gegeben. Epiphanius sowohl wie Pacianus dürfen dafür nicht als Zeugen angerufen werden.

So führt die direkte wie indirekte Überlieferung zu dem gleichen Resultat, dass der Name des Leucius ursprünglich nur an den Johannesakten gehaftet hat. Dann aber war möglicherweise auch der Name im Titel selber angegeben, etwa *πράξεις Ἰωάννου κατὰ Λεύκιον Χαρῖνον* oder *πρ. Ἰ. συγγράφοντος τοῦ αὐτοῦ μαθητοῦ Λευκίου Χαρίνου* oder etwas Ähnliches. So würde sich die Zurückführung der Akten auf Leucius noch besser erklären.

Damit glaube ich die erste Frage über Leucius und die sogenannte leucianische Sammlung in befriedigender Weise beantwortet zu haben und gehe zu der zweiten Frage über, ob die Petrusakten aus der Feder des Verfassers der Johannesakten stammen.

B. Ist der Verfasser der Johannesakten mit dem Verfasser der Petrusakten identisch?

Mit dem Nachweise, dass der Name des Leucius ursprünglich an den Johannesakten gehaftet hat, ist noch keineswegs die Möglichkeit ausgeschlossen, dass deren Verfasser auch andere Apostelakten fabriziert habe, nachdem er mit seinem ersten Roman so grossen Erfolg erzielt hatte. Besonders Zahn (K. G. II, 860 u. N. K. Z. X, 210) ist mit Lebhaftigkeit für die Identität des Verfassers der Johannes- und Petrusakten eingetreten[1]. Nach ihm wäre die Übereinstimmung in der theologischen Lehre, in den seltsamsten Gedankenreihen, in Sprache und Stil eine so weitgehende, dass die Herkunft beider Schriften aus der gleichen Schule nicht zur Erklärung ausreiche. Auch die Thatsache, dass uns in den Petrusakten kein solches „Wir“ und „Ich“ begegne, wie in den Johannesakten, spreche nicht dagegen. „Denn Leucius“, sagt Zahn, „welcher sich für einen in Kleinasien lebenden Schüler des Johannes ausgegeben hatte, konnte sich in Bezug auf andere

1) Auch Lipsius, Apocr. Apostelg. II, 1, 272 plaidiert dafür.

Apostel, die in anderen Ländern gewirkt hatten, an der Rolle eines räumlich fernerstehenden Berichterstatters, der doch immerhin ein ‚vir apostolicus‘ war, genügen lassen.“ Die gleiche These hat James (Texts a. Studies, V, 1, p. XXIV f.) durch Gegenüberstellung zahlreicher Parallelen vertreten, indem er schreibt: It consists of a number of parallels to our fragment collected from the other fragments of these Acts, and from the Acts of Peter...... I think they show as clearly as any evidence of this kind could, that whoever wrote the Acts of John wrote the Acts of Peter.

In der Litterarkritik geht man oft genug Irrwege, sobald man mit Parallelen operiert. Bei den Akten der Thekla, um ein naheliegendes Beispiel anzuführen, schloss niemand trotz der Parallelen mit dem Martyrium und anderen Stücken der Paulusakten, die nicht unbemerkt blieben, auf Identität der Verfasser, sondern man statuierte Benutzung der Theklaakten durch den Verfasser der Paulusakten (vgl. Zahn, G.K. II, 880, Anm. 2 u. 890, Anm. 1). Umgekehrt hätte man doch bei den Johannes- und Petrusakten die Eventualität ins Auge fassen müssen, ob nicht die Parallelen auf Abhängigkeit der einen Schrift von der andern zurückzuführen seien. Lipsius freilich war bereits auf dem richtigen Wege, wenn er (Apocr. Apostelg. II, 1, 266) in der Erkenntnis der auffälligen Berührungen die Alternative zwischen schriftstellerischer Abhängigkeit der Petrusakten von den Johannesakten oder aber der Annahme eines und desselben Verfassers stellte, aber er war durch seine Stellung zur Leuciusfrage zu sehr befangen, um der ersten Möglichkeit weiter nachzugehen. Stellt man sich nun auf den Standpunkt der gegenseitigen Benutzung, so kann die Frage in Rücksicht auf die chronologische Abfolge nur also formuliert werden: Hat der Verfasser der Petrusakten die Johannesakten gekannt und benutzt? Diese Frage erweitert sich sofort zu der andern nach den Quellen der Petrusakten überhaupt. Ich sehe von der Benutzung der kanonischen Schriften ganz ab, obwohl die Haltung der beiden Verfasser in dieser Beziehung bereits Divergenzen zeigt, sondern beschränke mich auf die ausserkanonischen Stellen.

Schon Zahn (G. K. II, 821) hat auf die Benutzung einer andern Petrusschrift, nämlich des Kerygma Petri, von seiten des Verfassers der Petrusakten hingewiesen. In p. 49, 21 f. lesen wir die Worte: lugentibus autem eis et ieiunantibus iam instruebat deus in fu-

turum Petrum in Hierosolymis, adimpletis duodecim annis quot illi praeceperat dominus, Christus ostendit illi visionem talem etc. Hier wird auf ein Gebot des Herrn angespielt, Jerusalem erst nach Verlauf von zwölf Jahren zu verlassen. Dieses Gebot stand nach der Angabe des Clemens Al. Strom. VI, 5, 43, als ein authentisches Herrenwort in dem Kerygma Petri[1], und es kann nicht zweifelhaft sein, dass aus der gleichen Quelle der Kleinasiat Apollonius in seiner Streitschrift gegen den Montanismus die *παράδοσις* von dem zwölfjährigen Aufenthalt der Jünger in Jerusalem nach der Auferstehung des Herrn[2] geschöpft hat. Bei dem Verfasser der Petrusakten lag die Benutzung um so näher, als es sich um eine dem Petrus zugeschriebene Schrift handelte, ferner war die Beziehung auf Petrus gegeben, wenn auch das Herrenwort an alle Apostel gerichtet war. Ausserdem muss der Verfasser an einer früheren Stelle der Akten dieses Gebot berührt haben, wie die Worte „iam instruebat deus in futurum Petrum in Hierosolymis“ zeigen, und zwar m. E. behufs Motivierung des ausschliesslichen Verweilens des Petrus in Jerusalem. Denn die Petrusakten zerfallen sichtlich in zwei grosse Abschnitte; der erste schildert die *πράξεις* in Jerusalem, hierhin gehört die von uns oben publizierte „Praxis“, der zweite, noch ganz erhaltene Abschnitt die *πράξεις* in Rom. Diese Anordnung des Stoffes ist nur denkbar infolge Abhängigkeit von einer in hohem Ansehen stehenden Schrift. Selbst im zweiten Teile tritt diese ursprüngliche Anlage noch deutlich zu Tage. Hier erzählt Petrus an zwei verschiedenen Stellen ausführlich sein früheres Zusammentreffen mit Simon, den er aus Judäa, wo er durch seine Zaubereien viel Unheil angerichtet, vertrieben habe[3]. In Kap. 17 (= p. 62 ff.) trägt er die Betrugsgeschichte des Simon Magus im Hause einer reichen Dame Namens Eubula vor und die Aufdeckung des Diebstahls durch eine ihm zu teil gewordene Offenbarung. Unter

---

1) *διὰ τοῦτό φησιν ὁ Πέτρος εἰρηκέναι τὸν κύριον τοῖς ἀποστόλοις· „Ἐὰν μὲν οὖν τις θελήσῃ τοῦ Ἰσραὴλ μετανοήσας διὰ τοῦ ὀνόματός μου πιστεύειν ἐπὶ τὸν θεόν, ἀφεθήσονται αὐτῷ αἱ ἁμαρτίαι. μετὰ δώδεκα ἔτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον, μή τις εἴπῃ· οὐκ ἠκούσαμεν.“*

2) Euseb. h. e. V, 18, 14. Auch die Gnostiker benutzten dieselbe Überlieferung, die bereits in die öffentliche Tradition der Kirche übergegangen war. Vgl. Harnack, Altchr. Litteraturg. II, 243.

3) Vgl. auch p. 49, 24; 51, 27.

Judäa (p. 63, 1. 2; 65, 18. 24) kann nur Jerusalem als Ort der Handlung verstanden werden. Darauf deutet sowohl die porta, quae ducit Neapolim[1] (p. 63, 18; 64, 4; 65, 16), als auch das Vorhandensein eines Legaten, der in der Stadt residiert und die Missethäter im Prätorium verhört. In Kap. 23 (= p. 70 f.) wiederholt Petrus die Eubula-Geschichte vor den Ohren des Simon Magus und bringt mit der Entdeckung dieser Schandthat dessen sofortige Flucht von Judäa nach Rom in Verbindung[2]. Ungleich interessanter ist die weitere Anrede an Simon: dic Simon, non tu Hierosolymis procidisti ad pedes mihi et Paulo, videns per manus nostras remedia quae facta sunt, dicens: ʽRogo vos, accipite a me mercedem quantum vultis, ut possim manum imponere et tales virtutes facere.ʼ nos a te hoc audito maledieximus te: ʽPutas temptare nos pecuniam velle possidere?ʼ Unverkennbar reproduziert der Verfasser die Geschichte Act. 8, 14 ff., aber der Schauplatz ist nicht Samaria, sondern Jerusalem; andererseits schimmert noch die Vorlage durch, wenn von dem nach Neapolis[3] (= Flavia Neapolis) führenden Thore die Rede ist und Simon p. 65, 16 von aussen durch dieses Thor kommend gedacht ist. Demgemäss ist die Situation so aufgefasst, dass Simon Magus zu Petrus nach Jerusalem kommt und die Gabe der Geistesmitteilung erbittet. Diese Umdichtung war eben durch

1) Der freundlichen Mitteilung von Herrn Prof. Schürer verdanke ich den Hinweis auf die porta Neapolitana für das Nordthor von Jerusalem beim Pilger von Bordeaux vom J. 333 (Itinera Hierosolymitana rec. P. Geyer 1898 p. 22 Corp. Eccl. Lat. Bd. XXXIX). Ferner Euseb. Onomasticon ed. Lagarde 1870 p. 300: *ἡ Γοφνά. . . . . ἀπέχουσα Αἰλίας σημείοις ιε' κατὰ τὴν ὁδὸν τὴν εἰς Νεάπολιν ἄγουσαν.*

2) Videtis enim † hunc se repraehensum esse modi tacentem me † eum exfugasse a Iudaea propter inposturas quas fecit Eubulae honestae feminae et simplicissimae, magica arte faciens. unde effugatus a me huc venit putans quoniam posset latere inter vos (p. 71, 9 ff.). Vgl. p. 65, 15 ff.: et ecce Simon introibat portam quaerens eos, quod tarde facerent: et vidit turbam magnam venientem et illos ligatos catenis. statim intellexit et fugam petiit et non conparuit in Iudaea usque in hoc tempus . . . . haec autem, fratres dilectissimi, facta sunt in Iudaea, per quae hinc exfugatus est angelus satanae qui dicitur.

3) Wenn der Verfasser statt Samaria einsetzt Neapolis, so liegt der Grund darin, dass bereits zu seiner Zeit das um 72 n. Chr. gegründete Flavia Neapolis das ältere Samaria-Sebaste an Bedeutung überflügelt hatte. (Vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volk., II[3], 153.)

die Unterschlagung der palästinensischen und ausserpalästinensischen Missionsthätigkeit des Petrus infolge des pseudo-petrinischen Herrengebotes bedingt. Ob die Einsetzung des Paulus statt des Johannes auf reiner Willkür des Romanschreibers beruht. oder ebenfalls durch eine Quelle veranlasst ist, die einen gemeinsamen längeren Aufenthalt der beiden Apostel in Jerusalem kannte, wage ich nicht zu entscheiden, da hierfür auch die Paulusakten in Betracht kämen. Aber noch weiter! Das ganze chronologische System der Petrusakten ist durch das Festhalten an dem zwölfjährigen Aufenthalt in Jerusalem auf das schlimmste verwirrt worden. Denn da Petrus unmittelbar nach Ablauf der zwölf Jahre von Jerusalem nach Rom fährt und daselbst nach zwei Monaten (p. 52, 15) anlangt, musste er im Jahre 42, d. h. unter Kaiser Claudius den Kampf mit Simon Magus ausgefochten und den Kreuzestod erlitten haben. Demzufolge hätte Paulus bereits vorher in Rom eine Gemeinde gegründet, wäre im Jahre 42 nach Spanien gegangen und nach Verlauf eines Jahres zurückgekehrt, um dann ebenfalls den Märtyrertod zu erleiden. Und doch hält der Verfasser an der allgemein kirchlichen Tradition fest, dass beide Apostel unter Nero das Martyrium erduldet haben, denn der Imperator resp. Cäsar ist kein anderer als Nero (p. 100, 15 ff.); ferner ergeht an Paulus und die um ihn Versammelten bei seiner Abreise nach Spanien die göttliche Stimme: Paulus dei minister electus est in ministerium tempus vitae suae: inter manus Neronis hominis impii et iniqui sub oculis vestris consummabitur. Hier treffen die Simon Magus-Sage und die Tradition vom zwölfjährigen Aufenthalt des Petrus in Jerusalem zusammen. — Ob und wie weit das Kerygma Petri auf die theologische Gedankenbildung des Verfassers der Petrusakten einen merklichen Einfluss ausgeübt hat, und ob ein oder das andere apokryphe neutest. Citat (s. u.) etwa aus dieser Schrift gewonnen ist, lässt sich leider bei den geringen Fragmenten jener Schrift nicht entscheiden. Unter aller Reserve möchte ich noch auf die Predigt in Kap. 24 hinweisen, wo Petrus dem Simon Magus gegenüber, der die landläufigen Einreden der Juden und Heiden wider die Gottheit Christi vorbringt, elf Stellen hintereinander aus prophetischen Büchern citiert. Harnack (Altchristl. Litteraturg. II, 558) sieht in dieser Zusammenstellung gelehrte biblisch-theologische Überlieferung, die bereits vom Verfasser übernommen

sei, und, wie ich glaube, mit Recht, aber warum niemand sie gern in das 2. Jahrhundert verlegen wolle, vermag ich nicht einzusehen; denn wenn auch zwei nicht nachweisbare Stellen sich als plumpe christliche Fälschungen entpuppen, so finden sich derartige Falsifikate doch auch in den Sibyllinen. Auf das Kerygma Petri führt mich die von Clemens Al. Strom. VI, 15, 128 citierte Stelle: *Ἡμεῖς δὲ ἀναπτύξαντες τὰς βίβλους ἃς εἴχομεν τῶν προφητῶν, ἃ μὲν διὰ παραβολῶν, ἃ δὲ δι' αἰνιγμάτων, ἃ δὲ αὐθεντικῶς καὶ αὐτολεξεὶ τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν ὀνομαζόντων, εὕρομεν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ καὶ τὸν θάνατον καὶ τὸν σταυρὸν καὶ τὰς λοιπὰς κολάσεις πάσας ὅσας ἐποίησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ τὴν ἔγερσιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν πρὸ τοῦ Ἱεροσόλυμα κριθῆναι, καθὼς ἐγέγραπτο ταῦτα πάντα, ἃ ἔδει αὐτὸν παθεῖν καὶ μετ' αὐτὸν ἃ ἔσται. ταῦτα οὖν ἐπιγνόντες ἐπιστεύσαμεν τῷ θεῷ διὰ τῶν γεγραμμένων εἰς αὐτόν*, und gleich darauf: *ἐγνώκαμεν γὰρ ὅτι ὁ θεὸς αὐτὰ προσέταξεν ὄντως, καὶ οὐδὲν ἄτερ γραφῆς λέγομεν.* Vielleicht waren neben den allgemeinen Angaben auch spezielle Citate aus einzelnen alttestamentlichen Schriften beigefügt, jedenfalls ist die theologische Haltung in den Petrusakten dieselbe, da Petrus seine Predigt mit den Worten schliesst: O viri Romani, si essetis scientes profeticas scripturas, omnia vobis exponerem; per quas necesse erat per mysterium et regnum dei consummari. sed haec postea vobis adaperientur (p. 72, 13 ff.). Ebenso heisst es p. 61, 8: tractabat eis Petrus de profeticas scripturas et quae dominus noster Iesus Christus egisset et verbo et factis.

Als zweite Quelle der Petrusakten sind die *πράξεις Παύλου* anzusehen. Freilich kann ich der von Harnack begründeten Hypothese[1], das Martyrium des Petrus in den Actus Petri c. Simone (capp. 33—40 lat.), ebenso capp. 1—3 seien aus den Paulusakten entlehnt, in keiner Weise beipflichten, denn die auf Grund der beiden Origenesstellen vorgebrachten Indicien sind nicht durchschlagend. Insbesondere durfte die Benutzung einer schriftlichen Quelle bei dem Citate p. 96, 7 *περὶ οὗ τὸ πνεῦμα λέγει· Τί γάρ ἐστιν Χριστὸς ἀλλ' ὁ λόγος, ἦχος τοῦ θεοῦ;* nicht bezweifelt werden. Denn dieses Citat wird mit dem vorhergenannten *τοῦ Χριστοῦ σταυρός, ὅστις ἐστὶν τεταμένος λόγος* contami-

1) T. u. Unters. N. F. V, 3 S. 103 ff.

niert und daran die allegorische Erklärung geknüpft: *λόγος* = *τοῦτο τὸ ὀρθὸν ξύλον, ἐφ' ᾧ ἐσταύρωμαι* — *ἦχος* = *τὸ πλάγιον, ἀνθρώπου φύσις* — *ὁ ἧλος ὁ συνέχων ἐπὶ τῷ ὀρθῷ ξύλῳ τὸ πλάγιον κατὰ μέσον* = *ἡ ἐπιστροφὴ καὶ ἡ μετάνοια τοῦ ἀνθρώπου.* Die ganze Allegorie ist vom Verfasser selbst im Anschluss an jenes von ihm übernommene Citat ersonnen. Und nun das Citat des Origenes aus den Paulusakten (de princ. I, 2, 3 ed. Lom. 21, 46): unde et recte mihi dictus videtur sermo ille, qui in Actibus Pauli scriptus est, quia ‚Hic est verbum animal vivens'! Harnack nimmt an dem Ausdruck „animal vivens" Anstoss und restituiert „anima vivens" als Erläuterung zu „verbum": „Dieser ist das Wort, d. h. nicht ein blosser Schall, sondern ein lebendiger Hauch". Dass aber Rufin den griechischen Ausdruck des Origenes „*ἦχος*" mit „anima vivens" wiedergegeben haben soll, ist bedenklich; denn in der angezogenen Stelle Act. 2, 2 bietet die Itala „echo", am Rande aber ist „vox" beigeschrieben. Unbedingt hat der Übersetzer der Actus Vercell. „*ἦχος*" mit „vox" wiedergegeben, — an dieser Stelle ist leider eine Lücke —, denn p. 98, 14 übersetzt er „*μεγάλῳ ἤχῳ*" naturgemäss mit „maxima voce". Und vor allem muss Rufin in seiner Vorlage den Ausdruck *ζῶον ζῶν* vorgefunden haben, denn Origenes spricht gerade im Zusammenhange mit „*λόγος*" von einem „*ζῶον*" in Hom. XX, Jerem. 20,7—12 (Origenes 3. Bd. ed. Klostermann, S. 176, 20 ff.): *οὐδὲ γὰρ ὁ λόγος αὐτοῦ* (sc. *θεοῦ*) *τοιοῦτός ἐστιν, ὁποῖος ὁ πάντων λόγος. οὐδενὸς γὰρ ὁ λόγος »ζῶον«, οὐδενὸς ὁ λόγος »θεός«, οὐδενὸς* [*γὰρ*] *ὁ λόγος »ἐν ἀρχῇ« πρὸς ἐκεῖνον ἦν, οὗ ὁ λόγος ἦν, κἂν εἰ μόνος . . . . . καὶ ὥσπερ ξένον τι ἔχει ὁ λόγος τοῦ θεοῦ παρὰ πάντα τὸν οὑτινοσοῦν λόγον, καὶ ἔχει ξένον τὸ εἶναι θεὸς καὶ τὸ εἶναι λόγος* [*ὢν*] *ζῶον, τὸ ὑφεστηκέναι καθ' ἑαυτό, τὸ ὑπηρετεῖν τῷ πατρί* etc. Der enge Zusammenhang beider Origenesstellen liegt m. E. auf der Hand[1], zumal Origenes beide Male den Anfang des Johannesevangeliums folgen lässt[2]. Dann aber ist das Citat aus den Paulusakten intakt und zeigt nur eine entfernte Verwandtschaft mit dem Citat in den Petrusakten. Aus welcher Schrift der Verfasser der letzteren sein Citat geschöpft hat, bleibt in Dunkel gehüllt.

1) Auch Klostermann ist dies nicht entgangen.

2) de princ. I, 2, 3: „Ioannes vero excelsius et praeclarius in initio evangelii sui dicit etc."

Dagegen hat der Pseudopetrus die Paulusakten an der zweiten Stelle benutzt, nicht Origenes das „Martyrium des Petrus“ in den „Akten des Paulus“ gelesen. Bei Origenes lesen wir nämlich im Comm. in ev. Joh. XX, 12 (T. II, p. 51 ed. Brooke) folgendes: *Εἴ τῳ δὲ φίλον παραδέξασθαι τὸ ἐν ταῖς Παύλου πράξεσι ἀναγεγραμμένον ὡς ὑπὸ τοῦ σωτῆρος εἰρημένον· Ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι*[1], *κτλ.* Man hat damit die Stelle im Martyrium des Petrus p. 88, 5 ff. in Verbindung gebracht: *Ὡς δὲ ἐξῄει* [sc. *ὁ Πέτρος*] *τὴν πύλην, εἶδεν τὸν κύριον εἰσερχόμενον εἰς τὴν Ῥώμην. καὶ ἰδὼν αὐτὸν εἶπεν· Κύριε, ποῦ ὧδε; καὶ ὁ κύριος αὐτῷ εἶπεν· Εἰσέρχομαι εἰς τὴν Ῥώμην σταυρωθῆναι. καὶ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· Κύριε, πάλιν σταυροῦσαι; εἶπεν αὐτῷ· Ναί, Πέτρε, πάλιν σταυροῦμαι.* Die Annahme eines Lapsus memoriae bei Origenes oder eine Änderung von *Παύλου* in *Πέτρου* ist zu beanstanden, in gleicher Weise die These, in den Acta Pauli sei der Tod des Petrus — mindestens in den Hauptpunkten — so erzählt gewesen, wie wir ihn in dem „Martyrium des Petrus“ geschildert finden; vielmehr hat der Verfasser der Petrusakten diesen Spruch der Paulusakten, der dort einen allgemeinen Gedanken aussprach[2], unter Veränderung des ungewöhnlichen *ἄνωθεν* in *πάλιν* für die Dichtung der berühmten Szene: domine, quo vadis? einerseits und für die Kreuzigung selbst andererseits verwertet[3].

Direkte Abhängigkeit von den Paulusakten verrät der Schlussabschnitt (cap. 42 = p. 100, 15 ff.), demzufolge Nero dem bereits durch den Präfekten Agrippa hingerichteten Petrus noch eine grausamere Strafe zugedacht hatte, mit der Begründung: *καὶ γάρ τινας τῶν πρὸς χεῖρα αὐτοῦ ὁ Πέτρος μαθητεύσας ἀποστῆναι αὐτοὺς ἐποίησεν* = etenim Nero ad manum habebat qui crediderant in

1) Zu dieser Stelle vgl. Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec., fasc. IV, 69; Lipsius, Apocr. Apostelg. II, 1, 18; Zahn, G.K. II, 853, Anm. 3 u. 866; Harnack, T. u. U. l. c. S. 102.

2) Nach Jülicher, GGA. 1900, S. 269 ist das *ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι* gesagt im Hinblick auf das Herzeleid, das ein Gläubiger durch Sündigen dem Erlöser bereitet. Vgl. Zahn, G. K. II, 878 f.

3) Zahn hat leider, um seine Ansicht von dem chronologischen Verhältnis der Paulusakten zu den Petrusakten durchzudrücken, der richtigen Erkenntnis nicht Folge gegeben, indem er G. K. II, 853, Anm. 3 den Spruch *ἄνωθεν μέλλω σταυρωθῆναι* zu einem jener zahlreichen Agrapha stempelt, die im 2. Jahrhundert kursierten und in mehr als ein Buch übergingen.

Christo, qui recesserant a latere Neronis. In der früheren Erzählung steht von Bekehrung getreuer Diener des Kaisers, — denn unter *οἱ πρὸς χεῖρα αὐτοῦ* sind männliche Personen zu verstehen, — und von dem damit zusammenhängenden Zorn gegen Petrus nichts zu lesen. Das Ganze sieht nach einer gewaltsamen nachträglichen Verbindung der Person des Nero mit dem Martyrium des Petrus aus. In den Paulusakten hängt dagegen der Tod des Apostels, der hier ausschliesslich ein Werk des Kaisers ist, mit dem Zorne desselben über die Bekehrung seines Mundschenken Patroclus zusammen, ferner des Barsabas, Justus, Orion und Festus, die als *πρῶτοι τοῦ Καίσαρος* bezeichnet werden. Wie dort die Folge eine Verfolgung der Jünger des Paulus ist, so auch hier die der Jünger des Petrus. Die volle Abhängigkeit wird erst durch den folgenden Zug in der Erzählung evident, dass nämlich Nero in einer nächtlichen Vision[1] jemand ihn peitschen sieht, der zu ihm sagt: *Νέρων, οὐ δύνασαι νῦν τοὺς τοῦ Χριστοῦ δούλους διώκειν ἢ ἀπολλύειν· ἀπέχου οὖν τὰς χεῖρας ἀπ' αὐτῶν.* Infolgedessen lässt Nero aus Furcht vor dem Gesicht von der Verfolgung ab. Genau so lässt der Verfasser der Paulusakten das Martyrium abschliessen, indem der Apostel dem Kaiser plötzlich erscheint und ihm baldige Strafe für das unschuldig vergossene Blut der Christen androht. Auch hier wird Nero von grosser Furcht befallen und lässt die Gefangenen frei. — Die Nachbildung liegt m. E. auf Seite des Verfassers der Petrusakten, der um einen passenden Abschluss verlegen war, in welchem er zugleich der kirchlichen Tradition gerecht würde, dass Nero in irgendwelcher Beziehung zum Tode des Apostelfürsten gestanden habe.

Den Paulusakten ist ferner das Motiv zur Verurteilung des Petrus entlehnt. Die Predigt von der *ἁγνεία* ist es, die den Apostel in Konflikt mit der obrigkeitlichen Gewalt bringt, da die vier Kebsweiber des Präfekten Agrippa in Rom durch die Predigt zur Keuschheit bekehrt werden, ebenso Xantippe, die Frau des Albinus, der zu den *φίλοι τοῦ Καίσαρος* gehört: ja es heisst weiter p. 86, 8 f.: *πολλαὶ δὲ καὶ ἄλλαι γυναῖκες τοῦ λόγου τῆς ἁγνείας ἐρασθεῖσαι τῶν ἀνδρῶν ἐχωρίζοντο, καὶ ἄνδρες*

---

1) Nach dem Lateiner ist es der angelus dei, aber der „Jemand" ist m. E. Petrus.

τῶν ἰδίων γυναικῶν τὰς κοίτας ἐχώριζον διὰ τὸ σεμνῶς καὶ ἁγνῶς θέλειν αὐτοὺς θεοσεβεῖν. Der Rache des Albinus und des Agrippa fällt dann Petrus zum Opfer. — In den Paulusakten tritt der Apostel in gleicher Weise in allen Städten als Missionar der *ἐγκράτεια* und *ἁγνεία* auf; die vornehmen Frauen und Jungfrauen begeistern sich für das neue Lebensideal, die Männer sind davon keineswegs erbaut und reizen die Obrigkeit zum Einschreiten gegen den Verstörer der alten Sitte auf. Das ist gleichsam das ständige Vehikel der Erzählung[1]. Ich brauche nur an die Theklageschichte zu erinnern oder an die Szenen in Ephesus und Philippi. — Soviel von den Paulusakten als Quelle der Petrusakten.

Noch zwei andere Stellen lassen auf Benutzung anderweitigen Materials schliessen. Auf p. 58, 5 citiert Marcellus als Ausspruch des Herrn die Worte: „Qui mecum sunt, non me intellexerunt.“ Er will durch den Hinweis auf den Unglauben der Jünger selbst seinen eigenen Abfall vom christlichen Glauben in ein milderes Licht rücken und die vergebende Gnade des Petrus anrufen. Aber schon vorher hat er Beispiele für das Verhalten der Jünger aus den Evangelien angeführt; er leitet diese dem Apostel vielleicht peinliche Erinnerung mit den Worten ein: peto itaque ne indigne feras quod dicturus sum (p. 57, 33). Als erstes Beispiel nennt er: Christum, dominum nostrum quem tu praedicas in veritate, coapostolis tuis coram te[2] dixisse[3]: ‘Si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic: transfer te, et continuo se transferet’ (Matth. 17, 20). Das zweite Beispiel bildet Petrus selbst, indem Marcellus ihn an den Vorgang auf dem Wasser Matth. 14, 29 ff. gemahnt: te autem Petrum hic Simon infidelem dixit in aquas dubitantem. Merkwürdigerweise hat man den Satz so verstanden, als habe Marcellus diese Geschichte über Petrus aus dem Munde des Simon Magus erfahren; aber man fragt unwillkürlich, wie dieser dazu kam, solches zu erzählen; denn den Unglauben des Petrus hätte Simon Magus nur zum Erweise der Ungöttlichkeit Christi vorbringen können, aber nicht zum Erweise der stets vergebenden Gnade des Herrn. Deshalb ist „hic Simon“ eine in den Text eingedrungene Glosse. Ein frommer

1) Die Andreas- und die Thomasakten ahmen dies Motiv nach.

2) Dies ist nicht ohne Absicht hervorgehoben.

3) Statt dicens im Ms. muss dixisse gelesen werden, da dieses von dicturus sum abhängig ist.

Leser wollte den Titel „infidelis“ nicht auf Petrus sitzen lassen; er erinnert daran, dass damals er ja noch Simon hiess, der erst Matth. 16, 16 das Bekenntnis zum Messias abgelegt und seitdem den Ehrennamen „Petrus“ geführt habe. Dann erhält aber der folgende Satz zugleich seinen natürlichen Sinn: „Ich habe nämlich gehört, dass er auch dieses gesagt habe: Die mit mir sind, haben mich nicht verstanden“. Dieser „er“ soll wiederum Simon Magus sein, von dem Marcellus jenen Ausspruch Christi gehört habe[1], und zwar wende Simon den Spruch auf Christus in seinem Verhältnis zu den Jüngern an, was der Verfasser der Petrusakten als eine simonistische Verleumdung perhorresciere (Harnack, Altchr. Litteraturg. II, 555). Von einer Verleumdung des Simon kann überhaupt nicht die Rede sein; Marcellus will doch gerade mit dem Hinweis auf das thatsächliche Verhalten der Jünger seinen Abfall als leicht entschuldbar hinstellen, deshalb zieht er ja aus den drei Beweisstellen[2] den logischen Schluss: „ergo si vos quibus et manus inposuit, quos et elegit, cum quibus et mirabilia fecit, dubitabatis, habens ergo hoc testimonium paeniteor et ad preces tuas confugio. suscipias animam meam, lapsus a domino nostro et a repromissione ipsius. sed credo, quia miserebitur mihi paenitenti. fidelis enim est omnipotens, remittere mihi peccata.“ Jetzt kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, dass der „er“ in allen drei Citaten Christus ist, der den Aposteln die Hände aufgelegt, sie auserwählt und unter ihnen Wunder gethan hat. Das „audivi“ = ἀκήκοα ist nicht (mit Zahn G. K. II, 852) als mündliche Mitteilung zu deuten, sondern ist eine gezierte Form eines Büchercitates (vgl. Bernays, Theophrastus über die Frömmigkeit S. 145). Die abweichende Einführung des Citates geht auf eine ausserkanonische Quelle zurück (s. u.): welcher es entnommen ist, bleibt zweifelhaft.

Kürzer kann ich mich bei dem zweiten Citate fassen, das der Verfasser zugleich mit den Worten einleitet: περὶ ὧν ὁ

1) Nach Zahn, G. K. II, 852, Anm. 3 ist an eine Mitteilung des Paulus an Marcellus zu denken, da dieser jenen vorher p. 57, 19 als seinen Lehrer bezeichne.

2) Man vermisst in dieser Zusammenstellung die dreimalige Verleugnung des Herrn, doch ist sie absichtlich ausgelassen, weil Petrus bereits p. 54, 2 dieser Episode und zugleich der grossen Barmherzigkeit des Herrn gedacht hatte.

κύριος ἐν μυστηρίῳ λέγει· Ἐὰν μὴ ποιήσητε τὰ δεξιὰ ὡς τὰ ἀριστερὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ ὡς τὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἄνω ὡς τὰ κάτω καὶ τὰ ὀπίσω ὡς τὰ ἔμπροσθεν, οὐ μὴ ἐπιγνῶτε τὴν βασιλείαν (p. 94, 12 ff.) = et dominus ipse dixit: ʻSi non feceritis dextram tamquam sinistram et sinistram ut dextram et quae sunt ⟨susum⟩ tamquam deorsum et quae retro su⟨nt⟩ tamquam ab ante, non intrabitis in regna caelorum[1]. Einen verwandten Spruch aus dem „Evang. der Ägypter“[2] lesen wir bei Clemens Al. Strom. III, 13, 92 und II Clemens c. 12, 2, obwohl er von dort nicht zu stammen scheint.

Lipsius (Apocr. Apostelg. II, 1, 267. 275) und Zahn (G. K. II, 771 Anm. 1 u. 854) haben auch das Thomasevangelium zu den Quellen gerechnet. Denn p. 71, 24 nennt Simon Christus einen fabri filium et ipsum fabrum (vgl. p. 61, 29); die nachdrückliche Betonung scheint nicht auf Mark. 6, 3, sondern auf eine Erzählung wie im Thom. Ev. graec. A p. 152 lat. p. 175 (Ev. apocr. ed.[2] Tischendorf) zurückzuführen; aber auch dem Justin dial. 88 galt Jesus als *τέκτων*. Merkwürdiger ist das Wunder mit dem gedörrten Fisch, den der Knabe Jesus in einem Wasserbecken lebendig umherschwimmen lässt[3], da auch Petrus p. 60, 26 f. das gleiche Wunder an einem vertrockneten Hering vollbringt.

Lassen sich nun freilich die vorhin aufgeführten Evangeliencitate nicht direkt auf eine bestimmte Quelle zurückführen, so ist dies für uns jetzt ohne Belang; denn es handelt sich nur um die Feststellung der Thatsache, dass der Verfasser der Petrusakten für sein Werk mancherlei schriftliche Quellen ausgebeutet hat. Von derartigen fremden Anleihen oder gar von einem gelehrten Studium spüren wir bei dem Leucius der Johannesakten gar nichts. Seinen neutestamentlichen Stoff hat er hauptsächlich den johanneischen Schriften, insbesondere dem Evangelium und der Apokalypse, entnommen, den übrigen Stoff seines Romans dagegen mit beispielloser Freiheit aus eigener Phantasie hinzugedichtet.

Wenn ich von einem gelehrten Studium des Verfassers der Petrusakten spreche, so meine ich damit die Behandlung der

---

1) Über Act. Philippi s. o. S. 16, 1.

2) Vgl. Hilgenfeld, N. T. extra can. rec., fasc. IV, p. 43 f. u. Preuschen, Antilegomena S. 2.

3) Ev. Thom. lat. c. 1 (Ev. apocr. ed.[2] Tischend. p. 164 f.).

Simonsage. Ich habe schon oben der Verlegung des Schauplatzes von Samaria nach Jerusalem und der dadurch bedingten Umbildung der Erzählung von Act. 8, 9ff. gedacht. Von sogenannten ebionitischen Überlieferungen, d. h. von Kämpfen des Petrus mit Simon Magus unter der Maske des Paulus und von den Disputationen in Caesarea oder gar in andern Städten Syriens weiss dieser Romanschreiber noch nichts, und zwar, um dies gleich hinzuzufügen, deswegen, weil die pseudoclementinische Litteratur zu seiner Zeit überhaupt nicht existierte [1]. Simon ist ausschliesslich der Magier, der durch seine Künste die Menschen gewinnt, sich als „magna virtus dei“ proklamiert und auf dem Boden Italiens mit dem Zurufe begrüsst wird: tu es in Italia deus, tu Romanorum salvator: festina celerius Romae. Die von Paulus begründete junge Gemeinde Roms geht mit wenigen Ausnahmen zu ihm über; Marcellus, ein hervorragendes Glied der Gemeinde, lässt ihm sogar eine Statue mit der Inschrift setzen: Simoni iuveni deo [2]. Die Quelle, aus der dieses Simonbild entlehnt ist, kann m. E. nur bei Justin gesucht werden, denn in der Apologie I, 26 u. 56 berichtet er bekanntlich von der Ankunft des Simon Magus in Rom unter Kaiser Claudius, von seiner göttlichen Verehrung und der Errichtung einer Bildsäule durch Senat und Volk mit der römischen Inschrift: Simoni deo sancto. Die Divergenzen inbezug auf die Setzung der Bildsäule durch Marcellus und die ein wenig veränderte Inschrift sind auf das Konto des Romanschreibers zu setzen, der sich nie sklavisch an seine Vorlage anschliesst. Die Überlieferung von der Ankunft des Simon in Rom unter Claudius stimmt nun auf das vortrefflichste mit der Überlieferung von dem zwölfjährigen Aufenthalt des Petrus in Jerusalem überein. Demgemäss kann als gesichertes Resultat gelten, dass der Verfasser der Petrusakten die Simon-Petruslegende durch Kombination zweier bis dahin unabhängig nebeneinander herlaufender Überlieferungsreihen, des römischen Martyriums des Simon Petrus unter Nero einerseits und des Auftretens des Simon Magus in Rom unter Claudius andererseits,

1) Über die Datierung der Pseudoclementinen vgl. neuerdings Chapman, Origen and the date of Pseudo-Clement (Journal of theolog. studies, 1902, p. 436 ff.).

2) Wahrscheinlich ist mit Zahn, G. K. II, 841, 2 Σίμωνι νέῳ θεῷ zu lesen.

geschaffen hat[1]. In dieser Beziehung hat er sich ein unsterbliches Verdienst um die altchristliche Legendenbildung, wenn von einem Verdienst überhaupt gesprochen werden darf, erworben, da die kirchliche Tradition seine Darstellung ohne Widerspruch mit dem Stempel des Geschichtlichen versehen hat.

Nach diesen Voruntersuchungen kehre ich zu dem eigentlichen Problem zurück, ob die Johannes- und die Petrusakten von einem und demselben Verfasser stammen oder nicht. Es bedarf zu diesem Zwecke einer sorgfältigen Prüfung der von Zahn und James für die Identität beigebrachten Argumente. Ich beginne sofort mit dem stärksten Argument, mit der vorgeblichen Übereinstimmung in der theologischen Lehre, die sich insbesondere in doketischen und modalistischen Anschauungen dokumentieren soll.

Bei der Besprechung der von Photius gerügten Heterodoxien hatte ich bereits bemerkt, dass der Verfasser der Johannesakten einer ausgeprägt doketischen Anschauung über das irdische Wesen Christi huldige, wie auch eine strenge Unterscheidung zwischen Christus und „Gott Vater“ nicht zu statuieren sei. Die solenne Bezeichnung *υἱὸς τοῦ θεοῦ* oder *πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ* kommt nicht vor. Freilich werden *πατήρ, λόγος* und *πνεῦμα (ἅγιον)* in dem Hymnus (p. 197, 17 f. u. 199, 2 f.) deutlich unterschieden[2], aber das Ganze klingt formelhaft und ist nach der Enthüllung auf p. 200, 8: *ποτὲ υἱός, ποτὲ πατήρ, ποτὲ πνεῦμα* dahin zu verstehen, dass die Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes nicht verschiedene Wesensbezeichnungen, sondern blosse Namen des einen auf Erden erschienenen göttlichen Wesens sind. Infolgedessen sind auch alle Prädikate des Vaters[3] auf Christus übertragen; Christus ist *ὁ τῶν ὅλων δεσπότης* (p. 163, 11), *ὁ θεὸς ὁ ὑπὲρ πάντων λεγομένων θεῶν ὑπάρχων θεός* (p. 170, 31), *ὁ θεὸς τῶν αἰώνων* (p. 191, 24), *θεὸς ἀμετάτρεπτος, θεὸς ἀκράτητος, θεὸς πάσης ἐξουσίας ἀνώτερος καὶ πάσης δυνάμεως καὶ*

---

1) Vgl. Zahn, Einl. in d. N. T. II², 27.

2) Erwähnen will ich noch p. 207, 9 f.: *δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν ὑπὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα· δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν διὰ υἱοῦ ὄνομα.*

3) Auf p. 189, 22 ist nach dem ganzen Zusammenhang unter *ὁ πατὴρ ὁ ἐλεήσας καὶ σπλαγχνισθεὶς ἐπὶ τὸν ἀμελήσαντα ἄνθρωπον* nur Christus zu verstehen.

ἀγγέλων πάντων καὶ κτίσεων λεγομένων καὶ αἰώνων ὅλων πρεσβύτερος καὶ ἰσχυρότερος (p. 202, 24 f. vgl. p. 190, 14 f.; 204, 11 ff.) *ὁ τῶν ὑπερουρανίων πατήρ, ὁ τῶν ἐπουρανίων δεσπότης* (p. 212, 1), mit einem Worte, er ist *ὁ κύριος, ὁ θεός*, an den man sich in den Gebeten wendet, auf den alte doxologische Formeln übertragen werden, wie p. 189, 25: *σὺ μόνος θεὸς καὶ οὐχὶ ἕτερος· ᾧ τὸ ἀνεπιβούλευτον κράτος καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς ἅπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων*, oder p. 193, 10: *σὺ μόνος καὶ νῦν καὶ ἀεί.*

Auch in den Petrusakten ist eine naiv modalistische Auffassung der Person Christi unverkennbar (vgl. o. S. 24). Für die Gläubigen ist er der deus, der dominus *κατ' ἐξοχήν*, der optimus et solus sanctus (p. 51, 6), der solus dominus deus (p. 69, 14), vor allem der deus vivus [1]. An zwei Stellen lesen wir auch einen doxologischen Schluss auf Christus wie in den Joh.-Akt., nämlich p. 68, 14: „hic est omnia et non est alius maior nisi ipse; ipsi laus in omnia saecula saeculorum. amen“ und p. 98, 10 ff.: „*αἰνοῦμέν σε, εὐχαριστοῦμέν σοι καὶ ἀνθομολογούμεθα, δοξάζοντές σε ἔτι ἀσθενεῖς ἄνθρωποι, ὅτι σὺ θεὸς μόνος καὶ οὐχ ἕτερος. ᾧ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν* (= lat. p. 99, 11 ff.). Aber diese theologia Christi ist in den altchristlichen Schriften des 2. Jahrhunderts durchaus nicht so singulär, um daraus die Identität der Verfasser zu erschliessen: ich verweise nur, um von den Ignatiusbriefen und dem zweiten Clemensbrief abzusehen, auf die Thekla- resp. Paulusakten im Gebete an Christus (p. 268, 3 ff.): *ὁ θεός μου καὶ τοῦ οἴκου τούτου... Χριστὲ Ἰησοῦ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ . . . . αὐτὸς εἶ θεὸς καὶ σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν* oder p. 258, 3: *κύριε ὁ θεὸς ᾧ ἐγὼ πιστεύω.* Denn in den populären Vorstellungen der ältesten Christen, wo die christologischen Gedanken wenig geklärt, dogmatisch fixierte Formeln über Gott Vater und Christus nicht vorhanden waren, stand Christus als Gott im Mittelpunkt des Glaubens; dieser Gott lag ihnen viel näher am Herzen als der weltferne Schöpfergott, darum richteten sie ihre Gebete und Gesänge direkt an Christus, wie ja Plinius von einem carmen dicere Christo quasi deo berichtet. Das religiöse Empfinden sah

---

1) Die Bezeichnung Christi als „deus vivus“ ist sehr häufig (p. 46, 20; 47, 4; 52, 3; 57, 3. 28; 60, 16 (?). 24; 64, 9; 71, 7. 21; 75, 18; 80, 22 (= *θεὸς ἀληθινός*), kommt aber in den Joh.-Akt. gar nicht vor.

darin keinen Ditheismus. Auf dieser Linie bewegt sich auch der Verfasser der Petrusakten. Er ist so weit entfernt, die unterschiedslose Identität von Vater und Sohn zu behaupten, dass er an zahlreichen Stellen in gemeinchristlichen Ausdrücken die Unterscheidung der beiden Personen hervorhebt. Paulus nennt Christus nach Kol. 1. 15 primogenitus totius creaturae (p. 47, 10) und betet (p. 47, 12 ff.): Deus aeternus, deus caelorum, deus numinis inenarrabilis, qui confirmasti omnia verbo tuo, qui vinculum inligatum omni saeculo induxisti gratia tua, pater filii tui sancti Iesu Christi, oramus te invicem per filium tuum Iesum Christum etc. Und nicht anders lautet die Predigt des Petrus: deus filium suum misit in saeculo (p. 53, 22) — motus misericordia deus omnipotens misit filium suum in saeculo (p. 53, 28) — confortamini in dominum omnipotentem, patrem domini nostri Iesu Christi (p. 54, 21) — ora pro me dominum, sanctum dei filium (p. 57, 20) — tibi, domine noster, gloria et claritudo, deus omnipotens, pater domini nostri Iesu Christi. tibi laus et gloria et honor in saecula saeculorum. amen (p. 58, 12 f., Doxologie auf den Vater) — credens ergo ex totis praecordiis suis in nomine Iesu Christi filii dei, per quem omnia inpossibilia possibilia sunt (p. 59, 30) — ora ad dominum Iesum Christum qui iudicat omnem animam. ipse enim est invisibilis dei filius (p. 63, 29 f.) — pater sancte filii tui Iesu Christi (p. 74, 4). Vergebens werden Zahn und James derartige volltönende Formeln des christlichen Gemeindeglaubens in den Johannesakten suchen, oder sie müssten zu dem m. E. unerlaubten Ausweg ihre Zuflucht nehmen, dass der lateinische Übersetzer an all diesen Stellen den ursprünglichen Text katholisch bearbeitet habe. Dies scheint Zahn für die Formel „dominus noster Iesus Christus“ vorauszusetzen, da sie nach seiner Behauptung in der alten Legende nie angewandt ist (G. K. II, 837, A. 2); denn wenn auch an einigen Stellen die volltönende Formel vom Übersetzer hinzugesetzt ist, so spricht doch ihr Vorkommen im koptischen Texte der „Praxis“ (s. o. S. 10, Z. 4) für die Ursprünglichkeit.

Dazu kommen die mehrfachen Berührungen mit dem römischen Symbol, die bereits Zahn und Harnack beobachtet haben. So lesen wir p. 47, 23: hortor credere in dominum patrem omnipotentem et in dominum nostrum Iesum Christum filium ipsius

spem omnem habere — p. 53. 22 Geburt Christi per virginem Mariam — p. 54, 27: hortor vos per fidem quae est in Christo Iesu, ut nemo vestrum alium expectet praeter hunc contemptum et contumeliatum a Iudaeis, hunc Nazorenum crucifixum, mortuum et in tertio die resurgentem — p. 67. 27: passus est propter nos, mortuus est et resurrexit nostri causa. Christus gilt als der iudex vivorum et mortuorum (p. 64, 21; 75. 2, vgl. p. 90, 14: *ὑπομείνατε αὐτὸν ἐρχόμενον καὶ ἀποδιδόντα ἑκάστῳ κατὰ τὰς πράξεις αὐτοῦ*). Obwohl Simon Magus den Petrus verhöhnt, dass er an einen jüdischen Menschen, einen Zimmermann und Sohn eines Zimmermanns glaube (p. 61, 29; 71, 24), da ein Gott nicht geboren und gekreuzigt werde, reagiert dieser doch nicht in doketischen Antithesen; ja der Herr selbst erscheint vor dem Kampfe dem Petrus im Gesichte und thut ihm kund, dass am kommenden Sabbat viele von den Heiden und Juden an ihn, den contumeliatum, derisum, consputum glauben würden (p. 62, 25). Und doch scheint Zahn recht zu haben, wenn er von unkirchlichem Doketismus redet (G. K. II, 839) und auf die Predigt des Petrus (cap. 20 = p. 66, 30 ff.) den Finger legt, besonders auf die Schlussgedanken: „manducavit et bibit p r o p t e r n o s, i p s e n e q u e e s u r i e n s n e q u e s i t i e n s, baiulavit et inproperia passus est p r o p t e r nos, mortuus est et resurrexit n o s t r i c a u s a. qui et me peccantem defendit et confortavit magnitudine sua et vos consolabitur, ut eum diligatis, h u n c m a g n u m e t m i n i m u m, f o r m o s u m e t f o e d u m, i u v e n e m e t s e n e m, tempore adparentem et in aeternum utique invisibilem, quem manus humana non detinuit et tenetur a servientibus, quem caro non vidit et videt nunc . . . . . speciosum sed inter nos humilem, fidum visum sed proditum: hunc Iesum habetis, fratres, ianuam, lumen, viam, panem, aquam, vitam, resurrectionem, refrigerium, margaritam, thensaurum, semen, saturitatem, granum sinapis, vineam, aratrum, gratiam, fidem, verbum: hic est omnia et non est alius maior nisi ipse; ipsi laus in omnia saecula saeculorum. amen.“ Hier sind unbedingt Töne angeschlagen, die wir vorher nicht vernommen haben, die mit den übrigen nicht in harmonischem Einklang stehen. Selbst die Annahme eines hohen Christuspathos, die Erinnerung an die schwungvollen heiligen Antithesen und Dithyramben des Melito und Irenäus inbezug auf Christus (Harnack, Altchristl. Litteraturg. II, 557, Anm. 1) will die Dissonanz

nicht ganz heben, ebensowenig die Ansicht von Zahn, es läge ein Fortschreiten von gemeinchristlicher Redeweise zu immer tiefer in die Geheimlehre einführendem Vortrag vor. Denn hört man genauer zu, so kommen innerhalb des Dithyrambus die doketischen Töne nicht rein hervor, die Komposition ist nicht einheitlich, mit einem Worte, das ist nicht Geist von einem Geist. Oder sollten wir etwa den Verfasser der Johannesakten vor uns haben, an dessen Gedanken eine Reihe Sätze anklingen? Aber auch dann will noch keine volle Harmonie entstehen. So bleibt als letzter Ausweg nur die Lösung übrig, dass der Verfasser der Petrusakten bei der Komposition der Predigt eine Quelle, die in christologischer Hinsicht andere Gedanken vertrat, benutzt und den entlehnten Stoff nicht einheitlich verarbeitet hat. Als Quelle haben wir die Johannesakten zu betrachten. Denn dort lesen wir in der symbolischen Erklärung des Lichtkreuzes die Worte: *ὁ σταυρὸς οὗτος ὁ τοῦ φωτὸς ποτὲ μὲν λόγος καλεῖται ὑπ' ἐμοῦ δι' ὑμᾶς, ποτὲ δὲ νοῦς, ποτὲ δὲ Ἰησοῦς, ποτὲ Χριστός, ποτὲ θύρα, ποτὲ ὁδός, ποτὲ ἄρτος, ποτὲ σπόρος, ποτὲ ἀνάστασις, ποτὲ υἱός, ποτὲ πατήρ, ποτὲ πνεῦμα, ποτὲ ζωή, ποτὲ ἀλήθεια, ποτὲ πίστις, ποτὲ χάρις. ⟨καὶ ταῦτα⟩ μὲν ὡς πρὸς ἀνθρώπους* (p. 200, 5 ff.). Diese Selbstbezeichnungen Christi nimmt Johannes in seinem letzten Abendmahlsgebete wieder auf: *δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν ὑπὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα. δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν διὰ υἱοῦ ὄνομα. δοξάζομέν σου τὴν εἴσοδον τῆς θύρας. δοξάζομέν σου τὴν δειχθεῖσαν ἡμῖν διὰ σοῦ ἀνάστασιν. δοξάζομέν σου τὴν ὁδόν. δοξάζομέν σου τὸν σπόρον, τὸν λόγον, τὴν χάριν, τὴν πίστιν, τὸ ἅλας, τὸν ἄλεκτον* (?) *μαργαρίτην, τὸν θησαυρόν, τὸ ἄροτρον, τὴν σαγήνην, τὸ μέγεθος, τὸ διάδημα, τὸν δι' ἡμᾶς λεχθέντα υἱὸν ἀνθρώπου, τὸν χαρισάμενον ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν, τὴν ἀνάπαυσιν, τὴν γνῶσιν, τὴν δύναμιν, τὴν ἐντολήν, τὴν παρρησίαν, τὴν ἐλπίδα, τὴν ἀγάπην, τὴν ἐλευθερίαν, τὴν εἰς σὲ καταφυγήν. σὺ γὰρ εἶ μόνος κύριε ἡ ῥίζα τῆς ἀθανασίας καὶ ἡ πηγὴ τῆς ἀφθαρσίας καὶ ἡ ἕδρα τῶν αἰώνων, λεχθεὶς ταῦτα πάντα δι' ἡμᾶς νῦν ὅπως καλοῦντές σε διὰ τούτων γνωρίζωμέν σου τὸ μέγεθος ἀθεώρητον ἡμῖν ἐπὶ τοῦ παρόντος ὑπάρχον, καθαροῖς δὲ θεωρητὸν μόνον ἐν τῷ μόνῳ σου ἀνθρώπῳ εἰκονιζόμενον* (p. 207, 9 ff.).

Die Übereinstimmung mit der entsprechenden Petrusstelle springt sofort in die Augen. Aber ist damit schon die Identität

der Verfasser erwiesen? Wer würde wohl, wenn sich sonst in zwei verschiedenen Schriften derartige Parallelen vorfinden, auf Identität und nicht vielmehr auf gegenseitige Abhängigkeit schliessen? Überhaupt müsste der Verfasser an seinem Fündlein grosse Freude gehabt haben, um seine Leser noch ein drittes Mal damit zu behelligen. Doch bei genauerem Zusehen kann die sekundäre Haltung der Petrusakten nicht verborgen bleiben. Denn der Verfasser hat seiner Liste die Doxologie bei Johannes p. 207, 9 ff. zu Grunde gelegt; dafür sprechen margarita, thensaurus, aratrum, refrigerium, aus der Stelle p. 200, 5 ff. hat er die dort allein vorkommenden Bezeichnungen *ἄρτος* und *ζωή* (= panis, vita) aufgenommen und dann seinerseits noch eine kleine Nachlese gehalten, indem er lumen, aqua, saturitas und granum sinapis selbständig hinzugesetzt hat. Und die Hauptsache — gerade die eigentliche modalistische Spitze des Gedankens bei Johannes, nämlich das *ποτέ* — *ποτέ* und *δι᾽ ἡμᾶς νῦν,* ist abgebrochen. In den Antithesen: tempore adparentem et in aeternum utique invisibilem, quem manus humana non detinuit et tenetur a servientibus, quem caro non vidit et videt nunc etc. etc. handelt es sich nicht um die wechselnden Erscheinungen des auf Erden wandelnden, sondern um den in die sichtbare Erscheinungswelt eingetretenen präexistenten Christus, wie wir derartigen Antithesen in zahlreichen altchristlichen Schriften begegnen. Deutlich aber hebt sich wieder als Lehngut aus den Johannesakten die Bezeichnung Christi als magnus et minimus, formosus et foedus, iuvenis et senex ab; hier hat der Verfasser gedankenlos doketische Anschauungen übernommen, denn sicherlich denkt er dabei nicht an das *πολυπρόσωπον* des irdischen Christus, sondern an die mannigfaltigen Erscheinungen des Erhöhten, da er gleich im folgenden Kapitel den Herrn bald als senior, bald als iuvenis adolescens, bald als puer den blinden Witwen erscheinen lässt[1]. Und weiter der Gedanke, dass der deus misericors, welcher

1) Die Erscheinung des Erhöhten in Kap. 21 ist gleichsam ein Exempel auf die vorhergehende Predigt des Petrus; sie wird ebenfalls als ein persönliches Erlebnis wie die Verklärungsszene erzählt, daher kommt auch das auffallende „Wir" mitten in der Erzählung, während Zahn mit Unrecht eine Konfusion des Übersetzers annimmt. Die Nachahmung der Verklärung liegt darin, dass plötzlich ein unbeschreibliches lumen erscheint, quod enarrare nemo hominum possit, tale lumen, quod nos inluminavit usque

die Fülle der ganzen Majestät ist, „um unseretwillen gegessen und getrunken hat, obwohl er selbst weder hungerte noch dürstete, Schmähungen ertragen und gelitten hat um unseretwillen, gestorben und auferstanden ist unseretwegen“, schliesst keineswegs unkirchlichen Doketismus in sich, zumal da unmittelbar vorher Jes. 53, 4 citiert ist; in diesem Zusammenhang verlieren auch die Worte „ipse neque esuriens neque sitiens“ ihren anstössigen Charakter[1]. Wieder in die Bahn der Quelle lenkt zurück die Verwendung der Verklärungsszene zur Illustration der verborgenen Majestät des Herrn und zur Bekräftigung des allgemeinen Satzes, dass der Herr zu seinen Lebzeiten auch den Jüngern nur in der Gestalt erschienen sei, in der sie ihn mit ihren Sinnen erfassen konnten. Denn auch der Verfasser der Johannesakten hat diese Szene benutzt, aber während er über dieselbe kurz mit den Worten hinweggeht: *εἴδομεν αὐτῷ φῶς τοιοῦτον ὁποῖον οὐκ ἔστιν δυνατὸν ἀνθρώπῳ χρώμενον λόγῳ φθαρτῷ ἐκφέρειν οἷον ἦν* (p. 195, 9 f.), erfindet er flugs eine zweite Verklärungsszene, die er mit seinen doketischen Liebhabereien ausfüllt. Diese verschiedene Haltung ist meinem Empfinden nach nur bei verschiedenen Verfassern denkbar, wenn auch gegenseitige Abhängigkeit nicht geleugnet werden kann. Und noch einen andern Gedanken hat Petrus dem Johannes in der Einleitung seiner Predigt entlehnt, dass nämlich die Apostel von der Person nur das schriftlich überliefert haben, was sie selbst durch des Herrn Gnade begriffen haben und was von den Menschen im Fleische erfasst werden konnte, ein Satz, der nach Zahn (G. K. II, 849, Anm. 2) im griechischen Urtext etwa folgendermassen gelautet hat: *ὅτι τῇ αὐτοῦ χάριτι ἃ ἐχωρήσαμεν ἐγρά-*

---

adeo ut exsensaremur aporiatione, proclamantes ad dominum et dicentes: ‘miserere nobis, domine, servis tuis. quae possumus, domine, subportare, tu nobis praesta: haec enim nec videre nec subportare possumus’. Die Sehenden liegen alle am Boden, nur die blinden Witwen können das Licht, das in ihre Augen dringt, schauen, sie sehen Christus in der verschiedenen Gestalt. Deshalb lobpreist Petrus den Herrn und weist auf seine frühere Darlegung des Wesens Christi zurück: „ergo, fratres, sicut paulo ante vobis rettuli, maior constans deus cogitationibus nostris, sicut ex senioribus viduis didicimus, quomodo alias et alias dominum viderint“.

1) Origenes (in Matth. XIII, 2) erwähnt ein nichtkanonisches Wort Jesu, welches ähnliche Gedanken enthält: *Διὰ τοὺς ἀσθενοῦντας ἠσθένουν καὶ διὰ τοὺς πεινῶντας ἐπείνων καὶ διὰ τοὺς διψῶντας ἐδίψων.*

ψαμεν κἂν ἔτι ἀσθενῇ, χωρητικῶς μέντοι δοκεῖ ὑμῖν τὰ προφερόμενα εἰς ἀνθρωπίνην σάρκα εἰσενέγκαι[1]. Auch Leucius lässt den Johannes seine grosse esoterische Predigt mit den Worten beginnen (p. 194, 1 ff.): Ἄνδρες ἀδελφοί. οὐδὲν ξένον πεπόνθατε οὐδὲ παράδοξον περὶ τῆς εἰς τὸν ⟨κύριον⟩ ἐκδοχῆς, ὅπου γε καὶ ἡμεῖς, οὓς ἐξελέξατο ἑαυτῷ ἀποστόλους, πολλὰ ἐπειράσθημεν· ἐγὼ μὲν ὑμῖν προσομιλῶν ⟨οὔτε εἰπεῖν⟩ οὔτε γράψαι χωρῶ ἅ τε εἶδον ἅ τε ἤκουσα. καὶ νῦν μὲν δεῖ με πρὸς τὰς ἀκοὰς ὑμῶν ἁρμόσασθαι, καὶ καθ' ἃ χωρεῖ ἕκαστος ἐκείνω⟨ν⟩ ὑμῖν κοινωνήσω ὧν ἀκροαταὶ δύνασθε γενέσθαι, ὅπως ἴδητε τὴν περὶ αὐτὸν δόξαν ἥτις ἦν καὶ ἔστιν καὶ νῦν καὶ εἰς ἀεί. Das ist die Ouverture zu dem neuen Evangelium des Leucius. Gerade von diesem Evangelium weiss Petrus absolut nichts, vielmehr legt er seiner Predigt die verlesene Stelle aus der sancta scriptura zu Grunde und illustriert an der Verklärung den Gedanken: „motus dominus misericordia sua, in alia figura ostendere ⟨se⟩ et effigie hominis videri, quem neque Iudaei neque nos digne inluminari possimus. unusquisque enim nostrum sicut capiebat videre, prout poterat videbat.“ Oder sollte man etwa annehmen, dass Leucius in den Johannesakten seinen freierfundenen Stoff bereits erschöpft hatte, um in der zweiten Schrift nur eine abgeblasste Dublette zu liefern? M. E. kann nicht zweifelhaft sein, wo das Original und wo die Kopie zu suchen ist.

Noch ein zweites Stück enthüllt sich als Gedankenanleihe aus Leucius, ich meine die bereits oben berührte mystische Interpretation des Holzkreuzes. In den Johannesakten weiht Christus seinen Lieblingsjünger in das Mysterium ein, dass er nach der vulgären und niedrigen Anschauung am Kreuze hänge und leide; in Wahrheit aber gestaltlos über dem Kreuze schwebe. Diese Partie ist von einem wahrhaft dichterischen Geiste geschrieben und fügt sich als organisches Glied in das ganze Ensemble ein. Sie musste unbedingt auf die Leser grossen Eindruck machen

1) Der Verfasser der Thomasakten benutzt den gleichen Gedanken p. 38, 12 ff. ed. Bonnet: ὁ οὐχ ὁρώμενος παρὰ τοῖς σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς, τοῖς δὲ τῆς ψυχῆς ἡμῶν οὐδ' ὅλως ἀποκρυπτόμενος, καὶ τῇ μὲν ἰδέᾳ ἀπόκρυφος, τοῖς δὲ ἔργοις φανερούμενος ἡμῖν· καὶ ταῖς μὲν πράξεσί σου ταῖς πολλαῖς καθὼς χωροῦμεν ἐπεγνώκαμέν σε, αὐτὸς δὲ ἀμέτρως δέδωκας ἡμῖν τὰ δόματά σου κτλ.

und Epigonen zur Nachahmung reizen. So hat der Verfasser der Petrusakten, der ersichtlich einen grossen schöpferischen Geist nicht besass, keinen besseren Stoff und keine tieferen Gedanken verwerten zu können geglaubt als jene. Freilich ist dieser Petrus wirklich ans Kreuz geschlagen und hat wirklich den Tod erlitten; aber ein Abglanz von dem Kreuze seines Herrn, der ihm auf der Flucht erschienen ist und ihm zugerufen hat: *Ναί, Πέτρε, πάλιν σταυροῦμαι,* ist auch auf ihn gefallen und hat sein eigenes Kreuz verherrlicht. Der *σταυρός* ist zu einem *μυστήριον ἀπόκρυφον* geworden (p. 91, 20[1]). Besonders evident wird die Kopie bei den Worten: *ὅστις* (sc. *σταυρός*) *εἶ δηλώσω σε· οὐκ ἠρεμίσω τὸ πάλαι μεμυκὸς τῇ ψυχῇ μου καὶ κρυπτόμενον τοῦ σταυροῦ τὸ μυστήριον. σταυρὸς μὴ τοῦτο ὑμῖν ἔστω τὸ φαινόμενον, οἱ ἐπὶ Χριστὸν ἐλπίζοντες· ἕτερον γάρ τί ἐστιν παρὰ τὸ φαινόμενον τοῦτο κατὰ ⟨τὸ⟩ τοῦ Χριστοῦ πάθος* (p. 92, 4 f.). In dem darauf folgenden Kapitel 38 giebt Petrus eine symbolische Erklärung der von ihm gewünschten Kreuzigung mit dem Kopfe nach unten in Rücksicht auf ihre kosmische Bedeutung, die mit Benutzung zweier ausserkanonischer Sprüche komponiert ist, aber in dem Dankgebet Kap. 39 folgt er wieder leucianischen Gedanken: *λόγε ζωῆς, ξύλον νῦν ὑπ' ἐμοῦ εἰρημένον, εὐχαριστῶ σοι οὐκ ἐν χείλεσιν τούτοις τοῖς προσηλωμένοις, οὐδὲ γλώσσῃ, δι' ἧς ἀλήθεια καὶ ψεῦδος προέρχεται .... ἀλλ' ἐκείνῃ τῇ φωνῇ εὐχαριστῶ σοι, βασιλεῦ, τῇ διὰ σιγῆς νοουμένῃ, τῇ μὴ ἐν φανερῷ ἀκουομένῃ κτλ.* (vgl. Joh.-Akt. p. 202, 10 f.). Das giebt unwillkürlich seinem Geiste einen höheren Schwung, und so sind wir nicht mehr verwundert, wenn wir über Christus die Worte vernehmen: *σὺ καὶ μόνῳ πνεύματι νοητός· σύ μοι πατήρ, σύ μοι μήτηρ, σύ μοι ἀδελφός, σὺ φίλος, σὺ δοῦλος, σὺ οἰκονόμος· σὺ τὸ πᾶν καὶ τὸ πᾶν ἐν σοί· καὶ τὸ ὂν σύ, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλο ὃ ἔστιν εἰ μὴ μόνος σύ* (p. 98, 2 ff.), und zum Schluss die Doxologie: *ὅτι σὺ θεὸς μόνος καὶ οὐχ ἕτερος, ᾧ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.*

---

1) Die Ausrufungen zu Anfang: *ὦ ὄνομα σταυροῦ, μυστήριον ἀπόκρυφον, ὦ χάρις ἀνέκφραστος ἐπὶ ὀνόματι σταυροῦ εἰρημένη· ὦ φύσις ἀνθρώπου χωρισθῆναι θεοῦ μὴ δυναμένη· ὦ ἄρρητε φιλία καὶ ἀχώριστε, διὰ χειλέων ῥυπαρῶν ἐκφαίνεσθαι μὴ δυναμένη* erinnern an ähnliche des Johannes (p. 192, 17 ff.): *ὦ φύσις μὴ καταβαλλομένη πρὸς τὸ κρεῖττον· ὦ πηγὴ ψυχῆς μενούσης ἐν ῥυπῷ· ὦ οὐσία φθορᾶς σκότους πλήρης· κτλ.*

Damit glaube ich abbrechen zu können. Die eingehende Quellenanalyse der Petrusakten hat m. E. mit Evidenz ergeben, dass der Verfasser neben anderen Schriften insbesondere die Johannesakten ausgiebig benutzt hat, und dass die frappanten Übereinstimmungen nicht auf die Verfasserschaft des Leucius oder eines gleichgesinnten Schülers zurückzuführen sind. Dem Leucius gebührt vielmehr die Ehre, den ersten Apostelroman verfasst zu haben; er hat damit, wohl wider sein eigenes Erwarten, die Bahn für eine ganz neue altchristliche Litteraturgattung gebrochen, denn seinem Beispiel ist bald der Verfasser der Paulusakten, ebenfalls ein Kleinasiat, gefolgt, und auf beider Schultern stehend hat der Pseudo-Petrus seinen Roman geschrieben[1]. Dies ist m. E. die richtige chronologische Abfolge jener drei ältesten Akten.

V. Abfassungs-Zeit und -Ort der Petrusakten.

Ich brauche wohl kaum noch zu bemerken, dass durch die vorhergehenden Untersuchungen dem chronologischen Ansatze von Lipsius (Apocr. Apostelg. II, 1, 275) und von Zahn (G. K. II, 841 u. Einl. i. d. N. T. I[2], 448), die für die Zeit zwischen 160 und 170 eintreten, der Boden entzogen ist. Es handelt sich jetzt darum, einen festen Terminus zu gewinnen. Harnack gebührt das Verdienst, mit gewohntem Scharfsinn auf Grund einer Reihe allgemeiner Beobachtungen den richtigen Weg gewiesen zu haben. Nach ihm gehören die Akten höchst wahrscheinlich erst der Mitte des 3. Jahrh. an; sie noch in dem letzten Decennium des 2. Jahrh. unterzubringen, bestehe kaum eine Möglichkeit. Die Hauptmerkmale für diese späte Datierung sind folgende (Altchristl. Litteraturg. II, 553 f.).

1. Die Schrift setze voraus, dass das Christentum in Rom unter den Senatoren und Rittern weit verbreitet sei[2]; sie lege

1) Romanfabrikanten, die um des Geldes willen ihre Bücher auf den Markt warfen, hat es in der ältesten Zeit nicht gegeben.

2) Die römischen Ritter Dionysius und Balbus, Senator Demetrius, von Paulus bekehrt (p. 48, 2), Senator Marcellus (p. 54, 33), die Mutter des Senators Nicostratus (p. 74, 18), bei der Predigt des Petrus viele Senatoren, Ritter, reiche Frauen und Matronen gegenwärtig (p. 79, 19 f.), die Kebs-

sogar dem Nero gegenüber dem christlichen Senator Marcellus die Worte in den Mund: „ab omni officio te abstineo, ne provincias expolians Christianis conferas" (p. 55, 5). So hätte ein Christ vor der Zeit des Commodus und Septimius Severus nicht schreiben können, ohne sich durch die Erfindung einer solchen Situation in der Mitte des 2. Jahrh. lächerlich zu machen[1].

2. Ein Hauptzweck der Schrift sei es, zu zeigen, dass Gottes Barmherzigkeit schrankenlos sei, und dass ebensowohl Ehebrecher — c. 2 sei eigens deshalb ein Geschichtchen eingeschoben — als Lapsi auf Grund der Reue wieder zugelassen werden und Frieden („pax") erhalten könnten. Wie ein roter Faden ziehe sich das Interesse hierfür durch die ganze Schrift, s. c. 2. 4. 6. 7. 8. 10. 11. 20. 28. Erst seit 230/50 sei eine solche Haltung verständlich.

3. Die Schrift setze überall selbstverständlich die eine grosse Kirche voraus mit ihren Bischöfen und Diakonen (c. 27), Witwen (Presbyterinnen) und Jungfrauen (c. 20—22. 29), und mit jenem Interesse für Almosen und Armenpflege, wie es als Charakteristicum der christlichen Moral und Religionsbethätigung erst im 3. Jahrh. hervortrete (c. 8. 28. 29). Ex professo würde c. 30 (= Graec. c. 1) die Frage, ob die Kirche Hurengeld nehmen dürfe und als Almosen geben, durch eine eingestreute Geschichte behandelt und bejaht, ja in recht leichtfertiger Weise behandelt; denn Petrus erwidere den Vorhaltungen gegenüber lachend: Wie diese Frau lebt, weiss ich nicht; ich habe das Geld eingestrichen und verwende es für die Knechte Christi. So habe man in der Kirche vor der Mitte des 3. Jahrh. schwerlich einen Apostel schreiben lassen dürfen.

4. Der Cento von 11 heiligen Stellen, um die Abkunft von oben und die wunderbare Geburt Christi zu beweisen, mache den Eindruck, dem 3. Jahrh. anzugehören. Aus dem zweiten würde man keine Parallelen zu ihm finden.

---

weiber des Präfekten Agrippa (p. 84, 14), die Frau des Albinus, des Freundes des Kaisers (p. 86, 2).

1) Merkwürdigerweise rechnet Clemens Alex. (adumbrat. in 1. Petr. p. 1007 Potter) kaiserliche Ritter zu Hörern des petrinischen Evangeliums in Rom: „Marcus Petri sectator praedicante Petro evangelium palam Romae coram quibusdam Caesareanis equitibus et multa Christi testimonia proferente, petitus ab eis ut possent quae dicebantur memoriae commendare, scripsit ex his quae Petro dicta sunt evangelium quod secundum Marcum vocitatur". Besteht zwischen beiden Stellen ein Zusammenhang?

5. Die Mitteilung, dass das Haus, in welchem Simon der Magier geweilt hat, unter Anrufung des Namens Jesu Christi, also mit geweihtem Wasser gründlich gesäubert wird, sei ein Zeichen einer späteren Zeit. Dass die ganz absurden Wundergeschichten, von denen die Schrift wimmele, nicht im 2. Jahrh. niedergeschrieben sein könnten, wolle er nicht behaupten, wohl aber, dass es nicht gerade wahrscheinlich sei, diese Stoffe in das 2. Jahrh. zu verlegen.

Diese Beobachtungen von Harnack hat Erbes in seinem Aufsatze „Petrus nicht in Rom, sondern in Jerusalem gestorben"[1] aufgenommen und die Abfassungszeit auf c. 190 unter Commodus bestimmt. Seine Gründe dafür sind kurz folgende (l. c. S. 164 ff.):

1. Die Abfassungszeit fällt längere Zeit vor Commodian, der um 250 zwei in den Akten stehende Geschichten als Wahrheit hinnimmt.

2. Euseb. h. e. V, 21 bezeugt, dass in der Zeit des Commodus viele angesehene Römer, auch Senatoren dem Christentum zufielen, und eben das bezeugen für dieselbe Zeit die gelegentlichen Angaben bei Irenäus ed. Stieren IV, 30, 1 und in den Philosophumena IX, 12. In dieser Zeit konnte man also dieselben Verhältnisse schon auf die apostolische Zeit zurückverlegen.

3. Nach dem Hirten des Hermas zu urteilen, ist die Haltung in Bezug auf die Ehebrecher und Lapsi schon viel früher als 230—250 verständlich.

4. Während die Benutzung der vier Evangelien, der paulinischen Briefe, auch der Apostelgeschichte und anderer Schriften (Ägypterevangelium) vortrefflich mit dem sonstigen Gebrauch in der Zeit des Commodus stimmt, kommt eine Benutzung von Johannes K. 21 noch nicht vor. Denn wenn der Verfasser schon aus Joh. 21 gewusst hätte, dass Petrus vor andern dazu bestellt worden sei, die Schafe Christi zu weiden, so war bei der Erwähnung der dreimaligen Verleugnung die rechte Gelegenheit, das zu sagen. Das Schweigen darüber beweist dieselbe Unbekanntschaft mit jenem Kapitel, wie sie noch bei Irenäus vorliegt, wogegen bekanntlich schon Tertullian dasselbe kennt und benutzt[2].

---

1) Zeitschrift f. Kirchengeschichte XXII. Bd. 1. Heft S. 1—47 u. 2. Heft S. 161—231.

2) Dieses Argument ist wenig stichhaltig; denn aus welchem Grunde hätte Petrus an dieser Stelle von seiner Rehabilitierung durch den Auf-

5. Die absonderliche Geschichte von der Chryse, die dem Petrus angeblich auf göttliche Eingebung hin 10000 Dukaten für die Armen schenkt, deren Annahme dem Apostel eine Rüge von seiten gewisser rigoroser Brüder zuzieht, da die Schenkerin als Hure in ganz Rom bekannt sei, findet ihre einfache Erklärung in der Zeit, wo die Kirche in Rom von den guten Diensten und Gaben der Marcia, der *φιλόθεος παλλακὴ Κομόδου*, grossen Vorteil zog.

6. Die Akten machen den Petrus nicht zum eigentlichen Bischof von Rom, noch viel weniger legen sie ihm schon die 25 Regierungsjahre bei, die ihm bald, um 255, zugeschrieben wurden, doch gehen sie über Irenäus schon hinaus auf dem Entwicklungsweg des Primats.

Während also Harnack die Abfassungszeit so weit als möglich von dem Ansatze Zahn's und Lipsius' abzurücken sich bemüht, will Erbes sie wieder in das 2. Jahrh. verlegen. M. E. ist hier Erbes der Wahrheit näher gekommen als Harnack, indem er an dem von letzterem unter Nr. 1 gegebenen Hinweis auf die Regierungszeit des Commodus und Septimius Severus festgehalten hat. Nur insofern dissentiere ich von Erbes, als ich den terminus a quo auf + 200, spätestens auf das 1. Decennium des 3. Jahrh. bestimme, also die Regierung des Septimius Severus als die wahrscheinlichste Entstehungszeit bezeichnen möchte.

Freilich sind allgemeine Beobachtungen, so wertvoll sie auch im einzelnen sein mögen, für eine sichere Datierung wenig brauchbar; sie können nur subsidiären Wert besitzen. Deshalb muss man sich nach einer solideren Basis umsehen. Diese finde ich in der oben erwähnten Thatsache, dass der Verfasser der Petrusakten in seinem Roman die Simon Magus-Legende und die Petrustraditionen zu einem Ganzen litterarisch verarbeitet hat. Betrachten wir nun zunächst die Überlieferungsreihen der patristischen Zeugnisse über Petrus in Rom: Clemens Romanus (c. 5), Dionysius von Korinth (Euseb. h. e. II, 25, 8), Irenaeus (adv. haer. III. 3 u. 5). Caius von Rom (Euseb. h. e. II. 25, 6), Tertullian

---

erstandenen reden sollen, da ihm nur die Szene Luc. 22, 61. Matth. 26, 75 vor Augen schwebt. Umgekehrt könnte aus der Thatsache, dass der Verfasser den Kreuzestod des Petrus voraussetzt, auf Kenntnis von Joh. 21 geschlossen werden.

(de praescr. haer. c. 24. 32. 36, adv. Marc. IV. 5. Scorpiace c. 15), Kanon Muratori Z. 37, dazu Clemens Alex. (Euseb. h. e. VI, 14, 6 und adumbrat. in 1. Petr.: die kirchliche Tradition ist über die Predigt Petri in Rom und über sein Martyrium daselbst unter Nero einstimmig, aber nur dieses Faktum wird wiederholt, darüber hinaus besitzt das 2. Jahrh. keine schriftlich fixierten Notizen. Dagegen weiss Origenes im 3. Buch seines Genesiskommentars (Euseb. h. e. III, 1. 2) von Petrus zu berichten: *ἐπὶ τέλει ἐν Ῥώμῃ γενόμενος ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς, οὕτως αὐτὸς ἀξιώσας παθεῖν.* Diese Notiz über die umgekehrte Kreuzigung und die Zurückführung derselben auf den eigenen Wunsch des Apostels kann nicht aus einer mündlichen Tradition geflossen sein. Die Quelle finden wir in den Petrusakten, wo es p. 92. 17 f. heisst: *ἀξιῶ οὖν ὑμᾶς τοὺς δεσμίους, οὕτως με σταυρώσατε, ἐπὶ τὴν κεφαλὴν καὶ μὴ ἄλλως· καὶ διὰ τί, τοῖς ἀκούουσιν ἐρῶ,* und gleich darauf: *ὡς δὲ ἀπεκρέμασαν αὐτὸν ὃν ἠξίωσεν τρόπον, ἤρξατο πάλιν λέγειν·* Da nach Eusebius' Bericht (h. e. VI, 24, 2) Origenes die ersten 8 Bücher des Genesiskommentars noch in Alexandrien ausgearbeitet hat, so fällt die Abfassung vor das Jahr 231, wie viel Jahre vorher, lässt sich leider nicht bestimmen. Aber dieser terminus ad quem genügt schon, um den Ansatz von Harnack 230—250 als zu spät zu erweisen.

Wie steht es nun mit der Tradition über Simon Magus in Rom? Justin (1. Apol. c. 26 u. 56), Irenaeus (I. 23, 1), Tertullian (Apol. 13) berichten einzig und allein von dem Auftreten des Magiers in Rom unter Claudius und seiner göttlichen Verehrung durch Errichtung einer Bildsäule; von einem Kampfe zwischen ihm und dem Apostel und seinem schmählichen Untergange wissen sie nichts, und dieses Nichtwissen ist um so beredter, als sie auf das Zusammentreffen beider Act. 8, 9 ff. Bezug nehmen. Hippolyt ist der erste Schriftsteller, bei dem die Kombination „Simon-Petrus gemeinsam in Rom" auftaucht. Sein Bericht in den nach 222 verfassten Philosoph. VI, 20 lautet: *Οὗτος ὁ Σίμων πολλοὺς πλανῶν ἐν τῇ Σαμαρείᾳ μαγείαις ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἠλέγχθη, καὶ ἐπάρατος γενόμενος, καθὼς ἐν ταῖς Πράξεσι γέγραπται, ὕστερον ἀπευδοκήσας ταῦτα ἐπεχείρησεν· ἕως καὶ τῆς Ῥώμης ἐπιδημήσας ἀντέπεσε τοῖς ἀποστόλοις· πρὸς ὃν πολλὰ Πέτρος ἀντικατέστη μαγείαις πλανῶντα πολλούς. Οὗτος*

ἐπὶ τέλει ἐλθὼν ἐν τ....τῃ[1], ὑπὸ πλάτανον καθεζόμενος ἐδίδασκε. Καὶ δὴ λοιπὸν ἐγγὺς τοῦ ἐλέγχεσθαι γινόμενος, διὰ τὸ ἐγχρονίζειν, ἔφη, ὅτι εἰ χωσθείη ζῶν, ἀναστήσεται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. Καὶ δὴ τάφρον κελεύσας ὀρυγῆναι ὑπὸ τῶν μαθητῶν ἐκέλευσε χωσθῆναι. Οἱ μὲν οὖν τὸ προσταχθὲν ἐποίησαν, ὁ δὲ ἀπέμεινεν ἕως νῦν· οὐ γὰρ ἦν ὁ Χριστός[2]. Diese Notiz giebt Hippolyt am Schluss seines Berichtes über Simon Magus. Hier liegt eine bereits durch mündliche Lokaltradition bereicherte und veränderte Legende vor, denn nach römischer Lokaltradition schmeckt die Erzählung von dem unter einer Platane lehrenden Simon und seiner lebendigen Bestattung; echt römisch ist die Legende, Simon habe in Rom den Aposteln, d. h. doch Petrus und Paulus, widerstanden. Und doch schimmert noch die dieser Erzählung zu Grunde liegende Quelle durch, wenn Petrus allein als Widersacher und Besieger erscheint, und an die Geschichte Act. 8, 9 ff. unmittelbar das Auftreten des Simon in Rom angeknüpft wird. Die Nachricht des Hippolyt hat also bereits diese Darstellung der Petrusakten zur Voraussetzung.

Demgemäss führen die beiden Traditionsketten zu dem übereinstimmenden Resultat, dass die Akten in der Zeit zwischen Irenaeus und Origenes-Hippolyt verfasst sind, sodass wir uns von der Wahrheit nicht zu weit entfernen, wenn wir sie auf ± 200, eventuell auf 200—210 fixieren.

Im Widerspruch damit steht nicht der von Zahn und Lipsius für eine ältere Datierung geltend gemachte Hinweis auf die Nachrichten des Clemens Al. über Petrus, da diese nicht den Akten entnommen sind (s. o. S. 20 f.). Mehr Beachtung verdient

---

1) Die Ergänzung Hilgenfeld's, Ketzergeschichte S. 182 ἐν τ[ῇ Γίτ]τῃ ist unmöglich, da nach Hippolyt Simon in Rom starb.

2) Wenn der Marcellustext der Acta Petri et Pauli die Erzählung von der Selbstbestattung unter der Ankündigung einer Auferstehung nach drei Tagen in der Form aufgenommen hat, dass Simon Magus sich erboten habe, an einem dunklen Orte sich den Kopf abschlagen zu lassen, um am 3. Tage wieder aufzuerstehen, und er in der That diesen Schwindel inszeniert habe (p. 201 f. ed. Lipsius), infolge dessen Nero den durch den Sturz aus der Höhe zerschellten Leichnam 3 Tage bewachen liess (p. 211, 15), so berechtigt dies noch keineswegs, von einer älteren Grundlage des Marcellustextes zu sprechen, da der Verfasser der Acta Petri et Pauli in bewusst katholischem Interesse alle vorhandenen Traditionen in die alten Petrusakten hineingearbeitet hat. Erbes ist hier vollkommen in die Irre gegangen.

dagegen die Notiz des Verfassers des Kanon Muratori bei Gelegenheit der Apostelgeschichte: acta autem omnium apostolorum sub uno libro scribta sunt, Lucas optime Theophilo comprehendit quae sub praesentia eius singula gerebantur, sicuti et semota passione Petri evidenter declarat, sed et profectione Pauli ab Urbe ad Spaniam proficiscentis (vgl. Zahn G. K. II, 52 ff.). Nach Ansicht des Fragmentisten hat Lucas in der Apostelgeschichte nur Selbsterlebtes dem Theophilus berichten wollen; dies findet er durch die Nichterwähnung zweier Fakta, des Martyriums des Petrus und der Reise des Paulus von Rom nach Spanien, bestätigt. Diese auffallende Bemerkung setzt m. E. voraus, dass der Fragmentist die beiden vermissten Thatsachen als wirkliche Geschehnisse kennt und zwar nicht auf Grund einer mündlichen Überlieferung, sondern einer von ihm mit Interesse gelesenen Schrift. Nur dann wäre m. E. bei der im übrigen so knappen Fassung ein derartiger Hinweis verständlich. Nun könnte vielleicht das Martyrium in einer besonderen Schrift, die Reise nach Spanien in einer andern beschrieben gewesen sein, aber dann wundert man sich über das Schweigen inbetreff des Martyriums des Paulus in Rom, das doch sonst so häufig in den ältesten Zeugnissen hervorgehoben wird, während ausser dem muratorischen Fragmentisten niemand der Reise nach Spanien gedenkt. So bleibt nur die Annahme übrig, beide Fakta hätten in einem separaten Werke gestanden, das ebenfalls *πράξεις* betitelt war und als willkommene geschichtliche Ergänzung zu den kanonischen *πράξεις* angesehen wurde. Dieses Werk bildeten die *πράξεις Πέτρου*, denn dort lesen wir neben dem Martyrium des Petrus von dem Aufenthalt und der Predigt des gefangenen Paulus in Rom, von der Weisung des Herrn in einer Vision, nach Spanien aufzubrechen und das Evangelium zu verkündigen, und zwar am Anfang des jetzt erhaltenen Stückes der sog. Act. Vercellenses. Genau wie hier p. 45, 10 u. 51, 26 gebraucht der Fragmentist die seltenere Form „Spania“ statt „Hispania“ und an beiden Stellen den Ausdruck „proficisci“, sogar p. 45, 12 mit dem Zusatz „ab urbe“. Beruht diese seltsame Übereinstimmung auf blossem Zufall? Daran kann ich in Übereinstimmung mit Zahn (G. K. II, 844, Anm. 1 u. Forsch. z. Gesch. d. neut. Kanons, VI, 201, Anm. 3) nicht glauben. Freilich wird man dann die Abfassungszeit des Kanons nicht an das Ende des 2. Jahrh.,

sondern an den Anfang des 3. Jahrh. verlegen müssen. Die Akten des Petrus hatten für den Verfasser ein um so grösseres Interesse, als er selbst zu der römischen Gemeinde gehörte.

Für die Chronologie der Akten ist besonders wichtig das Zeugnis des Afrikaners Commodian, der nach allgemeiner Annahme um 250 gelebt hat. Denn in seinem Carmen apolog. vs. 623—630 (ed. Dombart) singt er:

> ... Et deus est, hominem totidemque se fecit,
> Et quidquid voluerit, faciet: ut muta loquantur.
> Balaam sedenti asinam suam conloqui fecit
> Et canem, ut Simoni diceret: Clamaris a Petro!
> Paulo praedicanti dicerent (l. discerent) ut multi de illo,
> Leonem populo fecit loqui voce divina.
> Deinde, quod ipsa non patitur nostra natura,
> Infantem fecit quinto mense proloqui vulgo.

Commodian preist Gottes Wundermacht, die sich zwecks Bekehrung Ungläubiger in der Verleihung menschlicher Sprache an stumme Tiere und Säuglinge kundthut. So hat einst die Eselin zu Bileam geredet, ein Hund zu Simon [Magus] gesprochen. dass er von Petrus gerufen werde, ein Löwe zur Unterstützung der Predigt des Paulus eine Anrede ans Volk gehalten und zuletzt ein Säugling von 5 Monaten zum Volke gesprochen. Die Herkunft des ersten Wunders ist bekannt, die drei andern finden sich in den kanonischen Schriften nicht. Was von dem redenden Hunde gesagt ist, liest man dagegen in den Petrusakten c. 9 (= p. 56, 19 ff.). Als nämlich Petrus auf seinem Wege zum Hause des Marcellus, wo Simon Magus weilt, von einer grossen Menge begleitet wird, kündigt er ein grosses Wunder an; er löst einen gewaltigen Hund von seiner Kette, der sofort mit menschlicher Stimme zum Apostel redet: Quid me iubes facere, servus inenarrabilis dei vivi? Da giebt dieser ihm den Auftrag: Intra et dic Simoni in medio convento suo: ‘Dicit tibi Petrus: procede in publicum, tui enim causa Romae veni, inprobissime et sollicitator animarum simplicum.’ Der Hund richtet den Auftrag zum allgemeinen Erstaunen aus; Marcellus wendet sich sofort von Simon ab, letzterer selbst ist bestürzt und giebt dem Hunde die Weisung an Petrus, zu sagen, er (Simon) wäre nicht drinnen (cap. 12 = p. 59, 33 ff.). Da erwidert der Hund dem Simon: Inprobissime et inpuderate

et inimicissime omnium animantium et credentium in Christum Iesum, missum ad te mutum animal et vocem humanam accipientem, ut te argueret et conprobaret planum et deceptorem. tot horis cogitasti, ut diceres: 'Dic quia non sum hic' †; non te puduit, vocem tuam infirmem et inutilem emittere contra ministrum et apostolum Christi Petrum, tamquam latere possis eum qui me iussit loqui contra faciem tuam? et hoc non tui causa, sed horum quos seducebas et in perditionem mittebas. maledictus itaque eris, inimice et corruptor viae veritatis Christi. qui probabit iniquitates tuas quas gessisti igni immortali. et tenebris exterioribus eris. Darauf kehrt der Hund, von einer grossen Menge begleitet, zu Petrus zurück, meldet ihm die Zusammenkunft mit Simon und weissagt zugleich: Petre, agonem magnum habebis contra Simonem inimicum Christi et servientibus illi; multos autem convertes in fidem seductos ab eo. propter quod accipies mercedem a deo operis tui. Nach diesen Worten fällt der Hund tot zu Boden[1], die Menge aber stürzt sich ob des Wunders mit dem redenden Hunde Petrus zu Füssen.

Auch das dritte ausserkanonische Beispiel von dem mit männlicher Stimme begabten Säuglinge findet sich in den Petrusakten c. 15 (= p. 61. 30 ff.). Dort giebt Petrus einem Weibe mit einem 7 Monate alten Säuglinge[2] den Auftrag, zu Simon zu gehen, selbst aber nicht zu reden, sondern zu hören, was dieser sagt. Der Säugling nimmt eine vox virilis an und redet zu Simon also: O horrende deo et hominibus, o exterminium veritatis et corruptionis (?) semen pessimum, o infructuosum fructum naturae! sed in brevi et in minimo adparens, et post haec poena aeterna te manet. de inpuderato patre natus, qui numquam in bono, sed in veneno radices emittis, incredibile genus et omni spe destitute: cane te arguente non es confusus; ego infans cogor a deo loqui et nec sic erubescis etc. Das Weib kehrt darauf zu Petrus zurück und meldet das Geschehene; die Brüder aber preisen den Herrn ob dieses Wunders.

---

1) In cap. 11 weissagt ein dämonischer Jüngling die Szene zwischen dem Hunde und Simon und den Tod des ersteren nach Vollendung seines Auftrages.

2) Nach Commodian ist der Säugling erst 5 Monate alt, doch ist dies m. E. nur eine freie dichterische Umbildung, vielleicht durch das Metrum veranlasst.

Das zweite von Commodian angeführte übermenschliche Ereignis mit dem redenden Löwen dient dem gleichen Zwecke, dass nämlich die göttliche Wundermacht die Heiden für die Predigt des Apostels gewinnt. Zahn (G. K. II, 844, Anm. 2) findet es wegen der Stellung zwischen zwei Stücken aus den Petrusakten mindestens sehr wahrscheinlich, dass auch diese Geschichte aus denselben genommen sei, zumal da in den Petrusakten auch von der Wirksamkeit des Paulus in Rom gehandelt wäre. An die Akten der Thekla und des Paulus oder die eigentlichen Paulusakten zu denken, wie Lipsius zur Wahl stelle (Apocr. Apostelg. II, 446 u. Proll. p. XCVI), verbiete der Charakter dieser Bücher. — Das letzte Argument von Zahn ist ganz hinfällig, da die in den Paulusakten erzählten Wundergeschichten sich in nichts von denjenigen der Petrusakten unterscheiden. Ebensowenig verschlägt das aus der Stellung des Stückes geschöpfte Argument, denn diese Stellung war direkt durch die Disposition vorgeschrieben; handelte es sich doch zunächst um Belege für die gottgewirkte menschliche Sprache der stummen Tiere. Deshalb folgen Esel, Hund und Löwe aufeinander; erst darauf konnte der Dichter das Beispiel von dem infans bringen und das Wunderbare des Vorganges mit den Worten charakterisieren: quod ipsa non patitur nostra natura. Und zuletzt, um auch dies nicht unerwähnt zu lassen, eine längere Geschichte über Paulus im Rahmen der Petrusakten ist, abgesehen von dem Eingang der Act. Verc., ein Ding der Unmöglichkeit. Es bleibt dabei, der Dichter hat dieses Beispiel den Paulusakten entnommen, nur ist fraglich, wo diese Szene stattgefunden hat, da sie sich in den uns lückenhaft überlieferten koptischen Fragmenten der Akten nicht vorfindet. Wahrscheinlich besteht die Vermutung von Lipsius zu Recht, der Vorgang habe sich in Ephesus abgespielt, da nach dem Bericht des Nicephorus Call. h. e. II, 25 Paulus einen Tierkampf im Amphitheater daselbst zu bestehen hatte, in dessen Verlaufe sich ein gewaltiger Löwe zu den Füssen des Apostels niederlegte, der später nach der wunderbaren Rettung des Paulus aus Todesgefahr in die Berge floh. Dass dieser Löwe vor seiner Flucht mit menschlicher Stimme zu dem im Amphitheater versammelten Volke, — denn an unserer Stelle handelt es sich gerade um eine Volksversammlung, — gesprochen habe, würde ganz vortrefflich zu der Szene passen.

Demgemäss hat Commodian nicht nur die Paulus-, sondern

auch ohne jede Unterscheidung in der Wertbeurteilung die Petrusakten mit gläubigen Augen gelesen, ja sie gleichsam wie das A. T. in den Händen weiter christlicher Kreise vorausgesetzt. Dies harmoniert auf das beste mit der Haltung des Hippolyt den Paulusakten gegenüber, der diese im Danielkommentar III, 29 ed. Bonwetsch p. 176 f. ebenfalls mit dem A. T. auf gleiche Linie stellt. Wenn aber diese Voraussetzung zu Recht besteht, dann müssen wir die Entstehungszeit der Petrusakten um einige Decennien hinaufrücken, zumal da in der afrikanischen Kirche nur eine lateinische Übersetzung verbreitet gewesen sein kann.

Ich will daran gleich die Frage nach dem Entstehungsorte der Schrift anschliessen. Harnack (Altchristl. Litteraturg. II, 559) möchte sie der groben Unkenntnis des Verfassers und des Mangels jeder intimeren Lokalkenntnis wegen nicht gern nach Rom versetzen, doch Rom nicht absolut ausschliessen. Nach Lipsius (Apocr. Apostelg. II, 1, 274) lässt sich der römische Ursprung aus den paar vereinzelten, dem Erzähler vielleicht durch dritte Hand zugekommenen Notizen nicht mit Sicherheit schliessen. Zahn (G. K. II, 841) plädiert um der Johannesakten willen für Kleinasien. Es wäre nämlich bei der römischen Entstehung schwer zu erklären, dass von den alten Traditionen über die Todes- und Begräbnisstätte des Petrus hier keine Spur zu finden sei. Andererseits wisse der Verfasser einige römische Örtlichkeiten zu nennen: ein forum Iulium (? 62, 8), eine via sacra (82, 5), ein hospitium Bytinorum (? 49, 16). Er wisse auch von Aricia bei Rom (48, 21; 84, 7), von der Verbindung Roms mit seinem Hafen durch Strasse und Fluss (48, 12 f.), von Terracina und Puteoli als Städten in Italien (51, 13; 84, 8). Er habe auch Kunde von der auf Simon Magus umgedeuteten Bildsäule zu Rom. Aber alles dies hätte jemand wissen können, ohne Rom je gesehen zu haben. Und wie viele Christen des 2. Jahrhunderts hätten Rom besucht, ohne dort für immer zu bleiben! — Im Gegensatz dazu ist Erbes (l. c. S. 171 f.) mit besonderem Nachdruck für Rom eingetreten. Er stellt folgende Hauptmerkmale auf:

1. An welcher Strasse das Grab des Petrus liege, brauchte kein Schriftsteller den Leuten in Rom zu erzählen (vgl. Polykarp in Smyrna), und für die Auswärtigen genügte leicht der Name der Stadt.

2. Die Actus Petri wissen nicht bloss, dass man auf dem

Tiber und auf der Landstrasse zum Hafen (Ostia) gelangt, sondern auch, dass die Strasse von Puteoli nach Rom silice strato den Pilgern concussio verursacht (53, 2, vgl. auch via asperrima 52, 32).

3. Die via sacra (82, 5) ist fast so geläufig wie die Tempel und Berge Roms, über denen Simon emporschwebt (82, 18).

4. Bezeichnenderweise ist die Streitverhandlung des Petrus mit Simon auf das forum Iulium p. 62, 8; 65, 31 cf. p. 70, 26; 73, 20; 75, 8 verlegt, da dieser von Iulius Caesar angelegte, daher forum Caesaris oder Iulii genannte Platz nach dem um 160 n. Chr. in Rom selbst schreibenden Appian de bello civili II, 102 ausdrücklich nicht zu Kaufzwecken, sondern zur Ausfechtung von Streitfragen dienen sollte. Von hier war das Pflaster der via sacra nicht weit entfernt.

5. Der Name des p. 49, 16 genannten hospitium Bytinorum, in welchem ein Stamm von paulinischen Gläubigen zurückblieb, der sich von Simon nicht verführen liess, ist keine spätere Erdichtung, sondern bewahrt eine alte Erinnerung an das von Paulus schon rühmlich erwähnte Haus der Prisca und des Aquila, da Pontus und Bithynien eine Provinz bildeten, die oft kurzweg Bithynia hiess.

Der von Erbes zuletzt berührte Punkt kann m. E. ohne jeden Schaden für die These aufgegeben werden, da die Reminiscenzen an die römische Urgemeinde wenig probabel erscheinen. Derartige hospitia für die Fremdlinge aus aller Herren Ländern besassen sicherlich nicht allein die Christen, sondern auch die Heiden. Höchstens könnte man annehmen, der Verfasser der Akten wäre von Bithynien nach Rom ausgewandert. Auch das Haus des Marcellus wird als ein hospitium vorgestellt, da es nach p. 55, 4 domus peregrinorum et pauperorum hiess. Ein ähnliches hospitium wird in Puteoli vorausgesetzt (p. 51, 15. 19). Im übrigen möchte ich für meine Person mich ebenfalls für Rom entscheiden; daneben könnte noch Jerusalem in Betracht kommen, da dort der erste Teil der Akten sich abspielt, und ich darf hier die richtige Bezeichnung des Nordthores von Jerusalem als porta quae ducit in Neapolim (s. o. S. 80) nicht unerwähnt lassen, denn dieser Kunde liegt die Thatsache zu Grunde, dass zur Zeit des Verfassers das um 72 n. Chr. gegründete Flavia

Neapolis das ältere Samaria-Sebaste bereits überflügelt hatte [1]. Ein Provinziale in Ägypten oder Kleinasien hätte am wenigsten derartige topographische Kenntnisse von Jerusalem besitzen können, viel eher konnte doch wohl ein Christ in Rom sich über Jerusalem orientieren, wenn man an den engen Zusammenhang der römischen Juden mit Palästina denkt. Ob der erste verlorene Teil der Akten noch andere topographische Angaben über Jerusalem enthielt, lässt sich leider nicht mehr bestimmen. Nach dem Abendlande weist aber m. E. die Berührung mit dem römischen Symbol und die besondere Stellung zu den groben Sündern und Lapsi; denn diese praktischen Fragen beschäftigten seit den Tagen des Hermas die römische Gemeinde und führten hier zuerst zu der Abschwächung der altchristlichen Disziplin. Unbedingt stand der Verfasser auf Seiten der Kirche gegenüber den montanistischen Rigoristen, sonst hätte er kaum die Chryse-Geschichte so lax von Petrus behandeln lassen. Überhaupt ist er kirchlich-religiös interessiert, während in den Johannesakten der spekulativ gerichtete Theologe die Feder führt.

VI. Charakter der Petrusakten.

Bis in die jüngste Zeit galten die Akten allgemein als Produkt der Gnostiker resp. als Fabrikat jenes Leucius, der die Johannesakten verfasst hat. Aber zu welcher Sekte dieser Leucius zu rechnen sei, wusste man nicht genau anzugeben. Während Zahn G. K. II, 864 dafür eintrat, dass er nicht zu der Kirche des verhassten Marcion und nicht zur Schule Valentins gehöre, steht für ihn nach den Veröffentlichungen von James und Bonnet der valentinianische Charakter fest (N. K. Z. X, 211). Wir können diesen angeblichen Valentinianer Leucius für jetzt auf sich beruhen lassen, nachdem die Identität der Verfasserschaft der beiden Schriften zurückgewiesen ist. Harnack gebührt auch hier das Verdienst, den alten Bann gebrochen und an der Hand des überlieferten Textes die Frage, ob gnostisch oder katholisch, ernstlich geprüft zu haben. Für den katholischen Charakter der Petrusakten macht er folgende Merkmale geltend:

---

1) Leider lässt sich dieser Punkt für die Datierung der Akten nicht verwerten, da wir nicht wissen, wann diese Bezeichnung des Thores aufgekommen ist.

1. Die Schrift zeigt schlechterdings an keinem Punkt, dass sie aus den Kreisen einer Winkelgemeinde stammt, die der grossen Kirche feindlich gegenübersteht.

2. Die Schrift macht von alttestamentlichen Schriften direkt und indirekt einen umfangreichen Gebrauch und bezeichnet sie als heilige prophetische Schriften. Zum Überfluss heisst es c. 13: „tractabat eis Petrus de profeticas scripturas et quae dominus noster Iesus Christus egisset et verbo et factis.“ Der alttestamentliche Gott ist selbstverständlich der Vater Jesu Christi, und die Haltung dem A. T. gegenüber ist die korrekt katholische.

3. Ebenso benutzt die Schrift die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, und Spuren der Benutzung paulinischer Briefe, vor allem des Römerbriefes, sind unverkennbar. Auch hier ist also Alles katholisch.

4. Dasselbe gilt von der Lehre. Es findet sich nicht wenig Lehrhaftes in der Schrift, und Alles ist gut katholisch. Zunächst klingt an vielen Stellen das römische Symbol, resp. die Glaubensregel an, ferner, Christus heisst häufig „deus“ oder mit der bekannten Formel des 3. Jahrh. „deus et dominus meus Iesus Chrisus“ (c. 26); aber weder findet sich ein bestimmt ausgeprägter Modalismus (was übrigens in der 1. Hälfte des 3. Jahrh. nicht häretisch sein würde), noch auch nur ein solcher Doketismus, wie bei Commodian. Der Katholizismus und zwar nicht ein Katholizismus älterer Zeit erweist sich aus dem Stellenkomplex (c. 24) von 11 Citaten, um die Abkunft von oben und die wunderbare Geburt Christi zu beweisen.

5. Das Abendmahl wird in den Akten von Petrus mit Brot und Wasser gefeiert. Das liegt auch auf der Grenze des kirchlich Erträglichen, aber fällt bis zur Mitte des 3. Jahrh. doch noch in diesen Bereich hinein. Ebenso fällt die geschlechtliche Askese (auch in der Ehe), die der Verf. predigt, durchaus noch in diesen Bereich. Er predigt sie auch nicht eigentlich, sondern er bezeugt sie für die apostolische Zeit, die ihm bereits auf einer von der Gegenwart nicht zu erreichenden Höhe steht. Das ist die vulgär katholische Stimmung.

6. Die Überlieferung, dass die Apostel nach der Auferstehung des Herrn 12 Jahre (auf Befehl des Herrn) in Jerusalem geblieben sind, ist nicht häretisch, sondern kirchlich.

Den Fussstapfen Harnacks folgend hat auch Erbes (l. c. S. 164) der Schrift einen katholischen Charakter und Ursprung zugeschrieben, ebenso scheint Ehrhard (Die altchristl. Litteratur 1900. S. 157) wankend geworden zu sein. Zahn dagegen hält mit andern Gelehrten an dem gnostischen Charakter nach wie vor unerschüttert fest. M. E. kann die Entscheidung der Kontroverse nur im Sinne von Harnack getroffen werden.

Durch meinen vorhin geführten Nachweis der Benutzung der Johannesakten durch den Verfasser der Petrusakten sind die von Zahn und anderen gegen die Lehre geltend gemachten Bedenken vollkommen gehoben. Das angebliche Fortschreiten von gemeinchristlicher Redeweise zu immer tiefer in die Geheimlehre einführendem Vortrag findet seine Erklärung einfach darin, dass der Verfasser gerade am Schluss in Ermangelung eigener Erfindungsgabe seinen Helden mit leucianischen Gedanken ausstaffiert hat, die natürlich zu den übrigen Stücken wenig passen wollen; aber von dem Doketismus des Leucius hat er sich vollkommen frei gehalten.

Den Hauptbeweis für den gnostischen Charakter der Schrift glaubt Zahn der Stellung des Verfassers zum geschriebenen Evangelium entnehmen zu können. Petrus tritt nämlich nach c. 20 in die römische Gemeindeversammlung ein und findet sie mit der Verlesung des Evangeliums beschäftigt. Er rollt die Schriftrolle zusammen und beginnt seine Anrede mit den Worten: „Viri, qui in Christo creditis et speratis, scitote, qualiter debeat sancta scribtura domini nostri pronuntiari. quia gratia ipsius quod cepimus. scribsimus, etsi adhuc vobis infirma videntur, capaciter tamen quae proferuntur in humana carne inferri. debemus ergo prius scire dei voluntatem seu bonitatem, quoniam perfusa olim inplanatione et hominum multa milia in perditione mergentium, motus dominus misericordia sua, in alia figura ostendere ⟨se⟩ et effigie hominis videri. quem neque Iudaei neque nos digne inluminari possimus. unusquisque enim nostrum sicut capiebat videre, prout poterat videbat. nunc quod vobis lectum est, iam vobis exponam." — Daraus hat nun Zahn (G. K. II, 849 ff.) folgende Schlüsse gezogen: 1. Die Apostel haben nur das geschrieben, was sie zu fassen vermochten, und sie waren zu der Zeit ihres Verkehrs mit Jesus ebensowenig wie die Juden imstande, die ganze Gottesoffenbarung in der Person Jesu voll-

kommen aufzufassen. Ein jeder sah eben nur das, was er zu sehen fähig war, und es bleibt dahingestellt, bis zu welchem Grade diese bei den verschiedenen Subjekten verschiedene Auffassung der Wahrheit und Wirklichkeit entspricht. Petrus veranschaulicht diese gnostische Ansicht durch Darstellung seiner Gedanken und Erlebnisse bei der Verklärung auf dem Berge. 2. Das „Evangelium“ der Gemeinde jener Zeit ist unsere Evangeliensammlung. Aber eben dies Evangelium erklärt Petrus für ungenügend. Er als Augen- und Ohrenzeuge kann auch solches mitteilen, was nicht im Evangelium enthalten ist, und als einer, der inzwischen in der Erkenntnis fortgeschritten ist, eine weit über das geschriebene Evangelium hinausgehende mystische Gnosis verkündigen. — Daran knüpft Zahn die weitere These, der Verfasser führe p. 94, 12 ein Wort Jesu ausdrücklich als ein solches an, welches Jesus als Geheimlehre mitgeteilt habe, ja ein anderes Herrenwort (p. 58, 5) enthülle geradezu das Fundament der gnostischen Ansicht von der notwendigen Ergänzung der Schrift durch die Geheimtradition.

Ich kann diese Erklärung Zahns nur als eine gewaltsame „Interpretation“ der Stelle bezeichnen; hier sind dem Verfasser Gedanken supponiert, die gerade das Gegenteil bilden von dem, was er hat sagen wollen. Betrachten wir zunächst das Ganze nach seinem natürlichen Verständnisse. Petrus trifft die Gemeinde bei der Verlesung der Verklärungsszene. Die vor ihm aufgeschlagene Rolle der Evangelienhandschrift rollt er zusammen, nicht um damit gleichsam symbolisch sein Nichtgebundensein an das geschriebene Evangelium zum Ausdruck zu bringen, sondern weil es der Sitte des Gemeindegottesdienstes entsprach, nach der Verlesung des Textes die Rolle wegzulegen, gerade so wie es Jesus selbst Luk. 4, 20 in Nazaret gethan hatte. Der verlesene Text giebt von selbst dem Prediger den Gedanken an die Hand, dass bei der Verklärung das wahre Wesen des auf Erden erschienenen Göttlichen zur Darstellung gekommen wäre, und dass Christus von Rechts wegen in dieser seiner wahren Gestalt während seines Wandels unter den Menschen hätte auftreten müssen; aber, um die Erlösung der verlorenen Menschen zu erwirken, musste Christus ebenfalls Menschengestalt annehmen, denn niemand hätte ihn in der Fülle seiner Majestät erfassen können. Die Apostel selbst unterliegen denselben Gesetzen der mensch-

lichen Beschränktheit gegenüber dem Göttlichen, aber einmal hat Christus den Wunsch gehabt, seine Majestät wenigstens seinen vertrautesten Jüngern zu offenbaren; zu ihnen gehörte der Sprecher selbst. Doch dieser eine Versuch hat deutlich illustriert, dass der göttliche Glanz für das menschliche Auge zu blendend ist; deshalb nimmt Christus wieder seine ursprünglich menschlich fassbare Gestalt an. — Diese Erinnerungen tauchen bei Petrus auf, als er den Text Matth. 17, 1 ff. hört, und sofort drängt sich ihm der Gedanke an die inadäquate Darstellung des Wesens Christi im geschriebenen Evangelium zu der wirklichen Fülle der Gottheit auf. Für den Verfasser der Akten steht ja das geschriebene Evangelium im Vordergrund des Interesses. Wenn Petrus sich selbst zu den Verfassern des Evangeliums rechnet, so braucht man darin keine besondere Beziehung auf das Markusevangelium zu erblicken, sondern nur das allgemeine Bekenntnis der Gemeinde zu der apostolischen Verfasserschaft. Die sancta scriptura domini ist nun freilich nicht ein einzelnes Buch, vielmehr das *εὐαγγέλιον τετράμορφον*. Hat aber dem Verfasser dieses *εὐαγγέλιον τετράμορφον* vor Augen geschwebt, so werden ihn dieselben Gedanken wie seine Zeitgenossen Irenaeus, Clemens Alex., den Verfasser des Kanon Muratori und der Monarchianischen Prologe beschäftigt haben, weshalb das Evangelium der Gemeinde in vier, von vier verschiedenen Schriftstellern verfasste Evangelien zerfällt und so mannigfaltige Abweichungen zeigt; es hätte doch ein einziges Werk aus der Feder eines Apostels genügt. Und noch dazu das vierte und letzte Evangelium, welches einen so ganz abweichenden Charakter trägt! Die Antwort konnte nur in der Richtung erfolgen, dass durch die Gnade Christi ein jeder nach seinem Fassungsvermögen geschrieben habe. Damit ist nun nicht gesagt, dass die Evangelien in ihrer Gesamtheit oder eines derselben ungenügend sei und eine Ergänzung durch die Geheimtradition erfordere, im Gegenteil, diese sind die vollkommensten Darstellungen des göttlichen Wesens auf Erden vom Standpunkte der Verfasser sowohl wie der Leser aus begriffen. Unsere menschliche Natur kann eben nichts Höheres erfassen, aber sie muss ahnen, dass hinter dieser menschlichen Gestalt ein göttliches Wesen von unbegreiflicher und unbeschreiblicher Majestät steht, wie es sich in der Verklärung auf dem Berge für einen Moment den Augen der

vertrautesten Jünger offenbart hat. Irgendwelche Heterodoxien suche ich vergebens, und wie gut katholisch der Verfasser fühlt, lehren die von ihm citierten neutestamentlichen apokryphen Aussprüche Jesu. Merkwürdigerweise hat bisher niemand für den katholischen Charakter der Schrift die besonderen Einführungsformeln der Citate geltend gemacht, nämlich p. 58, 5: audivi enim et hoc eum dixisse, p. 94, 12: *περὶ οὗ ὁ κύριος ἐν μυστηρίῳ λέγει* und p. 96, 7: *περὶ οὗ τὸ πνεῦμα λέγει.* Unbedingt will doch der Verfasser damit zum Ausdruck bringen, dass er diese Citate nicht dem Evangelium der Gemeinde, sondern andern Schriften entnommen habe, die zwar nicht die gleiche apostolische Autorität besitzen, aber trotzdem von grossem Werte sind. Vollends darf man die Worte „*ἐν μυστηρίῳ*" nicht als Geheimlehre deuten; sie sind, wie Harnack richtig bemerkt, sachgemäss und harmlos, denn der Spruch ist wirklich änigmatisch, da erst eine kosmologische Erklärung den wahren Sinn ans Licht bringt. Genau dieselbe Haltung können wir bei allen altchristlichen Schriftstellern seit Irenaeus beobachten, eine Haltung, die bei einem Gnostiker ganz unverständlich wäre. Schon dieser eine Punkt würde m. E. genügen, um alle noch vorhandenen Bedenken ohne weiteres zu heben. Die Wundergeschichten und die asketischen Tendenzen bieten in gleicher Weise die Paulusakten, deren katholischen Ursprung selbst Zahn nicht leugnet. Dabei wird stets die Meinung wiederholt, die gnostischen Apostelgeschichten seien gedichtet, um mittelst der allezeit willkommenen Wunderlegenden den damit künstlich verflochtenen Lehren und Parteianschauungen bei den Christen Eingang zu verschaffen. Vergeblich habe ich die Petrusakten nach dieser Richtung hin durchmustert. Oder sollte etwa die stetig wiederholte Versicherung, dass der gnädige Gott sich der in Sünde und Irrtum verstrickten Christen erbarme, wenn sie in Reue sich wieder zu ihm wenden, die gnostische Maske sein, unter der man sich bei den Gläubigen einschleichen wollte? Ein derartiger Gnosticismus ist mir unbekannt. Auch von einer auf dualistischer Grundlage ruhenden Weltanschauung finde ich nicht die geringste Spur. Wenn überhaupt den grossartig angelegten Untersuchungen von Lipsius ein Vorwurf gemacht werden kann, so ist es der, dass er den Begriff des Gnostischen nicht scharf formuliert, sondern sich mit allgemeinen Kriterien, z. B. dem Hervortreten asketischer Grund-

sätze und starker Fabeleien, begnügt hat. Lipsius hat wenigstens mit bewundernswerter Konsequenz diesen Kanon durchgeführt und Schriften wie die Theklaakten zu den gnostischen Produkten gerechnet; aber seinen Nachfolgern kann dies nicht mehr zugute kommen, da sie den strengen Kanon durchbrochen haben. Und zuletzt noch ein bisher für den katholischen Charakter der Petrusakten nicht geltend gemachtes Argument! Welcher Gnostiker hätte denn den in der Grosskirche als Erzketzer und Begründer der gnostischen Häresie viel verlästerten Simon Magus so schmählich von Petrus entlarvt und besiegt werden lassen? Der in den Petrusakten geschilderte Simon ist ja nicht allein der Magier oder die *δύναμις μεγάλη*, sondern der *Ἑστώς*, als welcher er sich selbst kurz vor seinem Ende proklamiert, wenn er folgende Anrede an die Römer hält (p. 80, 33 ff.): *Ἄνδρες Ῥωμαῖοι, νῦν δοκεῖτέ μου κατισχῦσαι τὸν Πέτρον ὡς δυνατώτερον καὶ μᾶλλον αὐτῷ προσέχετε; ἠπάτησθε. αὔριον γὰρ ἐγὼ καταλιπὼν ὑμᾶς ἀθεοτάτους καὶ ἀσεβεστάτους ἀναπτήξομαι πρὸς τὸν θεόν, οὗ ἡ δύναμις ἐγώ εἰμι ἀσθενήσασα. εἰ οὖν ὑμεῖς πεπτώκατε, ἰδὲ ἐγώ εἰμι ὁ Ἑστώς· καὶ ἀνέρχομαι πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐρῶ αὐτῷ· Κἀμὲ τὸν Ἑστῶτα υἱόν σου κατακλῖναι ἠθέλησαν· ἀλλὰ μὴ συνθέμενος αὐτοῖς εἰς ἐμαυτὸν ἀνέδραμον.* Der Lateiner bietet: Viri Romani, putatis, quod Petrus me vicit, quasi fortior sit me? sic illum adtenditis tamquam potentiorem me: perseduxit enim vos. sed crastina die volabo ad dominum, cuius ego virtutem † novi, quia vos caecidistis me, et ego vado ad patrem omnium et dico illi: 'Iniuriam mihi fecerunt † filii tui; ego ad te ideo reversus sum.' Der lateinische Text ist offenbar stark verderbt überliefert, vor allem fehlt das zweimal im Griechischen wiederkehrende *Ἑστώς*. Das muss aber ursprünglich sein, denn als *Ἑστώς* genoss Simon nach Clemens Al. Strom. II, 11, 52[1] und Hippolyt Philosoph. VI, 17 bei seinen Anhängern die höchste Verehrung, galt er doch als die Inkarnation der Gottheit selbst, der den Juden als *υἱός*, den Samaritanern als *πατήρ*, den Heiden als *πνεῦμα ἅγιον* erschienen sei (Iren. adv. haer. I, 23, 1, Hippolyt Philos. VI, 19). Diese gnostische Ansicht schimmert noch durch, wenn Simon von seinem *πατήρ*

1) *οἱ δὲ ἀμφὶ τὸν Σίμωνα τῷ Ἑστῶτι ὃν σέβουσιν ἐξομοιοῦσθαι τρόπον βούλονται.*

redet und sich als dessen *υἱός* bezeichnet, trotzdem aber die Wesenseinheit der beiden voraussetzt, da er von sich aussagt: *εἰς ἐμαυτὸν ἀνέδραμον.* Schlimmer hätte m. E. ein Gnostiker, selbst wenn er der valentinianischen Schule angehörte, seinen eigenen Glauben nicht herabsetzen können. Das hiesse doch offen für die Grosskirche Propaganda treiben!

Aber widerspricht nicht diese Anschauung, um von den Modernen zu schweigen, der Tradition der Kirchenväter, die übereinstimmend die Apostelakten (mit Ausnahme der Paulusakten) als häretische Produkte verworfen haben? Hier liegt gerade das *πρῶτον ψεῦδος* der ganzen Konstruktion. Es gilt den fundamentalen Irrtum aufzudecken, als ob das 3. Jahrh. die Apokryphenlitteratur in gleicher Weise beurteilt habe wie das 4. und die späteren Jahrhunderte. Bereits in meiner Abhandlung über den „Osterbrief des Athanasius vom J. 367“[1] habe ich meinen abweichenden Standpunkt zum Ausdruck gebracht: „Noch heute schwebt über jedem apokryphen Werke das Verdikt des Häretischen oder des Gnostischen, was leider immer als gleichbedeutend angesehen wird. Man nehme nur die Ausgaben und die Untersuchungen über die apokryphen Apostellegenden — ich denke vor allem an Lipsius — zur Hand, sie gelten allgemein als gnostische Fabrikate, und doch kann man mit gutem Gewissen behaupten, dass die Gnostiker nicht ein einziges Stück dieser Romanlitteratur verbrochen haben, wie sie überhaupt an der naiven Legendenbildung ganz unbeteiligt sind, dass vielmehr die Kirche sie ihnen zugeschoben hat, um ihre Erzeugnisse von ihren Rockschössen abzuschütteln“, und kurz vorher: „Und so beginnt mit dem Nicaenum der Feldzug der dogmatischen Kirche gegen die Geistesprodukte ihrer eigenen Vergangenheit, ein Kampf, der seinen Höhepunkt erreichte, als die Priscillianisten und Manichäer sich der Apokryphen zur Stütze ihrer Lehren bedienten und das Recht ihrer Benutzung erstreiten wollten. Da hat man das Verdammungsurteil über die ganze nichtkanonische Litteratur ausgesprochen und an Stelle der Bezeichnung „apokryph“ „häretisch“ gesetzt.“ Damals musste ich den Beweis für meine These schuldig bleiben; heute kann und will ich mich dem nicht ent-

1) Nachr. d. K. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1898, H. 2, S. 202 f.

ziehen, selbst auf die Gefahr hin, als Reaktionär angesehen zu werden.

Ich setze bei Eusebius ein, da sein Urteil neben demjenigen des Photius geradezu den Ausgangspunkt für die Untersuchungen über die Apostelakten gebildet hat. Eusebius giebt folgende Beweisgründe für sein bereits mehrfach erwähntes Verdikt über die Akten an (h. e. III, 25, 6. 7): 1. Diese Schriften hat kein *ἀνὴρ τῶν κατὰ τὰς διαδοχὰς ἐκκλησιαστικῶν* in seinen Werken jemals erwähnt. 2. Der schriftstellerische Charakter weicht von dem apostolischen *ἦθος* ab. 3. Die Gedanken und die vorgetragenen Grundsätze, d. h. die *γνώμη* und die *προαίρεσις*, stimmen mit der wahren Orthodoxie nicht überein. — Wenn nun Eusebius auf Grund dieser drei Momente zu dem Resultat gelangt, dass die Akten von Häretikern verfasst und deshalb als ganz abgeschmackte und gottlose Produkte zu verwerfen seien, so ist sein Urteil für uns nicht massgebend. Freilich sobald es sich um die Alternative, ob apostolischen Ursprungs oder nicht, handelt, würden wir ohne weiteres das zweite Argument anerkennen müssen. Anders aber gestaltet sich unsere Stellung zu Eusebius, sobald wir die Schriften als das werten, was sie in Wirklichkeit sind, nämlich als naive Erzählungen über die Lebensschicksale der einzelnen Apostel in der litterarischen Form von *πράξεις*, von späteren Romanschreibern mit der bestimmten Absicht verfasst, die Apostelhelden in ihrer Missionsthätigkeit den staunenden Epigonen lebendig vor die Augen zu führen, die ganz verblassten Züge der kirchlichen Tradition mit frischen Farben zu übermalen und im Lichte der Gegenwart das apostolische Zeitalter in idealer Gestalt darzustellen. Es sind Dichtungen, nicht wahre Geschichten, es sind Erbauungs-, nicht Lehrbücher; wer jenes beides bei ihnen sucht, wird vergeblich bei ihnen anklopfen. Eusebius urteilt hier als Dogmatiker und Historiker zugleich, vor allem in letzter Eigenschaft, da er im ersten Teile des dritten Buches die apostolische Zeit nach den Quellen schildert. Und es ist unbedingt ein glänzendes Zeugnis für sein feines historisches Taktgefühl, dass er die dürftige Überlieferung nicht mit dem romanhaften Stoff der Apostelakten ausgefüllt hat, während seine Nachfolger diese weise Zurückhaltung nicht beobachtet haben. Nur an einer Stelle hat er die Legende in die Geschichte eingeführt, nämlich bei der Erzählung von der Flucht des

Simon Magus aus Judäa nach Rom und von seiner Besiegung durch Petrus daselbst (h. e. II, 1, 12 u. II, 14). Das hängt ja mit der römischen Legende von dem 25 jährigen Episcopat des Petrus zusammen, aber sicherlich hatte er gar keine Ahnung mehr von ihrer Herkunft, da die Simon-Petruslegende bereits zum eisernen Bestande der katholischen Tradition gehörte. Und dass der Dogmatiker Eusebius in den Schriften nicht die wahre orthodoxe Lehre gefunden hat, ist ebenfalls nicht zu bezweifeln, denn ihm sowohl wie seinen Zeitgenossen fehlte jedes Verständnis dafür, dass die altkatholische Kirche eine tiefgreifende dogmengeschichtliche Entwickelung bis zum Nicaenum durchgemacht hatte. Gewogen auf der Wage des Nicaenums mussten fast alle altchristlichen Schriften zu leicht befunden werden; dass sie einst den wahren Glaubensgehalt ihrer Zeit widergespiegelt hatten, fand keine Berücksichtigung. Das hat neben Melito vor allem Papias erfahren müssen, dessen derber Chiliasmus von der korrekten Dogmatik peinlich empfunden, dessen Werk deshalb zu dem alten Eisen geworfen wurde. Um so weniger konnte ein Dogmatiker Verständnis für die religiöse Volkslitteratur zeigen, als deren Repräsentanten wir die Apostelakten anzusehen haben. Nach dieser Seite hin kann ich das Urteil des Eusebius wohl begreifen. So bleibt nur noch der erste Punkt übrig, dass nämlich kein kirchlicher Schriftsteller die Akten jemals in seinen Werken erwähnt hätte. Nicht ohne Absicht stellt er dies Argument an die Spitze des Ganzen, da es ja den Leitstern für seine Forschungen über den Umfang des Kanons bildet. Gerade der Umstand, dass Eusebius die Paulusakten bei Origenes mit Hochachtung citiert fand, rettete sie vor dem allgemeinen Verdikt (h. e. III, 3,5 u. III, 25, 4). Wie steht es nun mit den Johannes- und Petrusakten? Nur mit diesen wollen wir uns beschäftigen, da sie ja heute als besondere Typen der gnostischen Akten gelten. Hat sie wirklich kein altchristlicher Schriftsteller vor Eusebius erwähnt oder gekannt? Allgemein wird zugestanden, dass die gleiche Behauptung des Eusebius über das Evangelium, das Kerygma und die Apokalypse des Petrus (h. e. III, 3, 2) auf handgreiflichem Irrtum beruht. Sollte vielleicht dasselbe von den *πράξεις Πέτρου* gelten, die an derselben Stelle mit den Petrusschriften aufgeführt werden?

Zahn (Forsch. III, S. 87. 97) hat zuerst auf eine Stelle des Clemens Al. in der lateinischen Übersetzung der Adumbrationes

aufmerksam gemacht. wo dieser zu 1. Joh. 1 ed. Potter p. 1009 bemerkt: Fertur ergo in traditionibus. quoniam Ioannes, ipsum corpus quod erat extrinsecus tangens, manum suam in profunda misisse et ei duritiam carnis nullo modo reluctatam esse, sed locum manui tribuisse discipuli. Diese traditiones lesen wir heute in den Johannesakten (ed. Bonnet p. 196, 19 f. u. 195, 3 f.). Mithin hat Clemens gerade eine Stelle angeführt. die von Zahn wegen ihres Doketismus als gnostisch besonders hervorgehoben wird. Clemens hat weder an dieser Stelle noch an dem ganzen Werke irgendwie Anstoss genommen[1]: er selbst huldigte ja doketischen Ansichten über die Person Christi, die letztlich m. E. auf die Johannesakten zurückgehen. wenn er Strom. VI, 9, 71 schreibt: *ἀλλ᾽ ἐπὶ μὲν τοῦ σωτῆρος τὸ σῶμα ἀπαιτεῖν ὡς σῶμα τὰς ἀναγκαίας ὑπηρεσίας εἰς διαμονὴν γέλως ἂν εἴη. ἔφαγεν γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ. ἀλλ᾽ ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισέλθοι*[2]. *ὥσπερ ἀμέλει ὕστερον δοκήσει τινὲς αὐτὸν πεφανερῶσθαι ὑπέλαβον. αὐτὸς δὲ ἁπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν. εἰς ὃν οὐδὲν παρεισδύεται κίνημα παθητικὸν οὔτε ἡδονὴ οὔτε λύπη κτλ.* Auch vertritt Clemens noch ungescheut die Ansicht von einer besonderen Geheimtradition des Herrn nach seiner Auferstehung an seine nächsten Jünger, an Petrus. Jakobus und Johannes[3]. Das sind für uns interessante Archaismen. die einen Einblick in den embryonalen Zustand der Theologie im 2. Jahrh. gewähren, besonders in Kleinasien. mit dessen Theologie ja Clemens in enger Fühlung stand. Dass man später derartige Gedanken perhorrescierte. war eine Folge der gnostischen Krisis. genau so wie die Spekulationen der ältesten Zeit über Christus und die Kirche (Hermas, II Clemens) durch die Äonentheorien der Gnostiker discreditiert waren. Deshalb können wir es begreifen. wenn Photius bibl. cod. 109

1) Corssen, Monarch. Prologe S. 124, 2 fasst die Stelle wegen des folgenden: „Propter quod et infert: ‘Et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae’. Contractabilis utique factus est qui venit in carne“, in dem Sinne auf, als wenn Clemens die Tradition des Leucius durch den Johannesbrief widerlegte, aber m. E. mit Unrecht.

2) Vgl. Johannesakten p. 196, 22 f.; diese Stelle folgt unmittelbar dem Berichte über das Wesen Christi.

3) Im 6. Buch (Euseb. h. e. II, 1, 3) und im 7. Buch (Euseb. h. e. II, 1, 4) der Hypotyposen. Vgl. Strom. I, 11 u. VI, 7, 61; VI, 8, 68; VII, 10, 55.

vom Standpunkte der byzantinischen Orthodoxie mit den Hypotyposen scharf ins Gericht geht: *καὶ ἐν τισὶ μὲν αὐτῶν ὀρθῶς δοκεῖ λέγειν, ἐν τισὶ δὲ παντελῶς εἰς ἀσεβεῖς καὶ μυθώδεις λόγους εἰσφέρεται .... καὶ ταῦτα πάντα πειρᾶται ἀπὸ ῥητῶν τινῶν κατασκευάζειν τῆς γραφῆς. Καὶ ἄλλα μυρία φλυαρεῖ καὶ βλασφημεῖ, εἴτε αὐτὸς, εἴτε τις ἕτερος τὸ αὐτοῦ πρόσωπον ὑποκριθείς.* Letztere Annahme war noch der bequemste Ausweg, um Clemens nicht direkt zum Häretiker zu stempeln. Das wird uns auch skeptischer gegenüber dem Urteil des Photius über die Apostelakten machen; wir müssen uns überhaupt von den Werturteilen der späteren Zeit über Werke des 2. Jahrh. vollständig emanzipieren und den Begriff des Häretischen resp. Gnostischen viel enger fassen. Doch um auf Clemens zurückzukommen, so hat neuerdings Zahn [1] noch zwei andere Stellen für die Johannesakten reklamieren wollen, nämlich die berühmte Erzählung von Johannes und dem geretteten Jüngling (quis dives 42) und die Nachricht über die Entstehung des Johannesevangeliums in den Hypotyposen (Euseb. h. e. VI, 14, 7). Es ist zu bedauern, dass Zahn seine richtige Erkenntnis (Act. Joh. p. CXL f.) inbetreff der Herkunft des ersten Stückes wieder aufgegeben hat. Noch viel schlimmer steht es mit der angeblich leucianischen Erzählung über die Entstehung des Johannesevangeliums. Gerade durch diese These hat Zahn seine verdienstvollen Forschungen über Leucius in Misskredit gebracht. Wie ist es nämlich glaublich, dass Leucius, der das Evangelium und die Apokalypse kennt, ja ihren johanneischen Ursprung als allgemein anerkannt voraussetzt [2] und auf dieses gegebene Material hin seinen Roman aufbaut, noch eingehend über die Entstehung der beiden Schriften seine Leser unterhalten hätte! Das wäre genau so, als wenn der Verfasser der Paulusakten von der Entstehung der paulinischen Briefe geredet hätte. Überhaupt

1) Forsch. VI, 16 f. u. 201, 1.

2) Diese Erkenntnis ist sehr wichtig. Corssen hat bekanntlich die Kenntnis des Joh.-Ev. bestritten, weil Leucius eine Christologie vertrete, die Johannes in seinen Schriften scharf bekämpft habe. Nach diesem Kanon hätte der Verfasser der Paulusakten den 1. Timotheusbrief nicht gekannt, da er gerade die hier bekämpfte Lehre vom Verbot des Heiratens und der enkratitischen Lebensweise zum Hauptthema der paulinischen Missionspredigt erhebt. Das ist bewusste Abweichung von der Vorlage.

hat Leucius von dem Patmosexil nichts erzählt, wie deutlich Pseudo-Prochorus zeigt, der in bewusstem Gegensatze die Erzählungen über Johannes an dessen Aufenthalt in Patmos anknüpft, von dem langjährigen Aufenthalt in Ephesus verhältnismässig wenig zu berichten weiss, da Leucius ihm den Hauptstoff vorweggenommen hatte. Ebensowenig konnte er die von Leucius in Anlehnung an die sieben Sendschreiben der Apokalypse erdichtete Rundreise des Johannes an diese sieben Gemeinden verwerten, weil er die Apokalypse als nichtjohanneisch verwarf. So blieb dem Pseudo-Prochorus nichts weiter übrig, als das kleine Patmos zu dem Range einer grossen Provinz zu erheben, dort den grössten Teil der *πράξεις* spielen und auch das Evangelium daselbst geschrieben sein zu lassen[1]. Und angenommen, die Nachrichten des Clemens Al. und des Fragmentisten des Kanon Muratori gingen wirklich auf Leucius zurück, so wäre damit der Apologetik ein schlechter Dienst erwiesen; wir könnten über die Notizen ohne weiteres zur Tagesordnung übergehen, denn in Leucius echte und selbständige Traditionen über den Apostel und sein Wirken in Asien zu erwarten, hiesse Feigen von den Dornen pflücken wollen.

Zu Clemens Alex. tritt als zweiter unverdächtiger Zeuge der Verfasser der Monarchianischen Prologe, die nach Corssen (Mon. Prol. S. 63) wahrscheinlich im ersten Drittel des 3. Jahrh. einer lateinischen Ausgabe der Evangelien vorgesetzt sind, aber vielleicht auf eine griechische Vorlage zurückgehen. In dem Argumentum zum Evangelium Johannis ist die Notiz über die vom Herrn vereitelte Heirat des Apostels[2] aus den Johannesakten geschöpft[3], wie überhaupt die Vorstellung von dem *παρθένος* Johannes und von seinem darauf gegründeten besonderen Jüngerverhältnis zu dem Herrn ihre Quelle in Leucius hat. Und noch ein zweiter Zug stammt aus Leucius, nämlich die Legende von der Selbstbestattung des Johannes in Ephesus; vgl. den Text oben S. 40, Anm. 2 und Bonnet p. 203, 8 ff. Durch das Medium des

1) Vgl. Zahn, Act. Joh. p. 155, 9 ff.

2) qui virgo electus a Deo est, quem de nuptiis volentem nubere vocavit Deus.

3) Bonnet p. 212, 6 ff.: *ὁ κἀμὲ φυλάξας μέχρι τῆς ἄρτι ὥρας καθαρὸν ἑαυτῷ καὶ ἀμιγῆ μίξεως γυναικός· ὁ θέλοντί μοι ἐν νεότητι γῆμαι ἐπιφανεὶς καὶ εἰρηκώς μοι· Χρῄζω σου Ἰωάννη.*

Prologs sind dann diese beiden wichtigen Daten aus dem Leben des Apostels in die kirchliche Tradition [1] übergegangen und ruhig weiter tradiert worden, da man die eigentliche Quelle ganz vergessen hatte. Dass aber gerade der Verfasser des Prologs die Akten des Leucius nicht als gnostisches Produkt, vor dessen Gift man sich ängstlich in Acht nehmen müsse, angesehen hat, regt zum Nachdenken an. Oder sollte man im 4. Jahrh. ein viel feineres Gefühl für wirklich gnostische Werke und Ideen besessen haben wie am Anfang des 3. Jahrh., wo der gewaltige Geisteskampf zwischen den beiden Gegnern noch ungebrochen fortdauerte? War man in der That so kurzsichtig und stumpfsinnig zugleich, diese höchst gefährliche Art der gnostischen Propaganda nicht zu erkennen und die Gläubigen vor der Lektüre der Schriften nicht zu warnen? Im 3. Jahrh. suchen wir vergebens nach einer solchen Stimme. Freilich glaubt uns Zahn mit der Versicherung zu beruhigen, dass der gnostische Charakter der Akten auch für Theologen von Bildung und katholischer Gesinnung in jener Zeit kein Hindernis gewesen sei, sie mit Wissbegier zu lesen und sich allerlei Dinge gläubig anzueignen. Dann hätte in der That der Gnosticismus nach dieser Richtung hin einen vollständigen Sieg über die Kirche davongetragen und sich des Erfolges rühmen können, mit seinem Geiste das Popularchristentum erfüllt zu haben. Man darf mir dabei nicht entgegenhalten, dass der Geist des Tatian und Bardesanes lange Zeit die syrische Kirche beherrscht habe, denn hier handelt es sich um ganz natürliche Zustände einer Partikularkirche, während die Apostelakten zur Litteratur der Gesamtkirche im Abend- wie im Morgenlande gehörten. Sollte man angesichts dieser Thatsache nicht geneigt sein, den Verfasser der Johannesakten ebenfalls in grosskirchlichen Kreisen zu suchen? Und in der That geben uns die Monarchianischen Prologe die Handhabe, das

1) Tertullian wird seine Bezeichnung des Apostels als „aliquis Christi spado“ (de monog. c. 17) aus den Prologen mittelbar oder unmittelbar geschöpft haben. Auf mündliche Tradition weist dagegen die Angabe (de praescr. haer. c. 36) von dem Ölmartyrium des Johannes in Rom, denn Leucius hat von einem Ölmartyrium, sei es in Rom, sei es in Ephesus, nichts berichtet. Diese Legende hat erst durch die historia ecclesiastica ein Heimatsrecht in der katholischen Tradition erlangt. Die späteren Biographen des Johannes haben sie dann natürlich verwerten müssen.

Problem befriedigend zu lösen. Der Verfasser der Prologe hat nämlich das Werk des Leucius aus keinem andern Grunde mit so grosser Verehrung gelesen, als dass er in ihm einen verwandten Vertreter des Monarchianismus erblickte, oder genauer ausgedrückt, die Theologie des Leucius ist durch und durch monarchianisch. In Kleinasien hatte ja der Monarchianismus seine wissenschaftlichen Hauptvertreter, aber auch in Rom galt er bis in die Zeit des Callixt als offizielle Lehre; erst mit Tertullian, Origenes, Novatian und Hippolyt begann der Kampf gegen die früheren christologischen Anschauungen zu Gunsten der ökonomischen Trinität, die nach Tertullians eigenem Urteil (adv. Prax. 3) von den einfachen Christen garnicht begriffen wurde. Wenn nun Leucius die Johannesakten in Kleinasien um c. 160—170 verfasst hat, welch anderen christologischen Gedanken sollte er gehuldigt haben, ausser monarchianischen? Zu der Partei der Aloger[1] konnte er nicht gehören, da er ja ein so begeisterter Verehrer der Johanneischen Schriften war und seinen Christustypus von dort bezogen hatte, eher zu den Montanisten, die sicherlich modalistische Formeln gebraucht haben, wie noch Hippolyt (Philos. X. 26) dies von einem Teile berichtet. Leider sind unsere Quellen und Nachrichten über die innere Geschichte und die Lehren des Monarchianismus sehr dürftig, vor allem wissen wir garnichts aus jener älteren Zeit. Um so willkommener müssen wir daher die Johannesakten begrüssen und sie als wertvolle Urkunde in die altchristliche Litteratur einreihen. Aber sind denn die christologischen Anschauungen der Johannesakten wirklich monarchianischen Charakters? Ich kann dies nur im vollen Umfange bejahen. Leucius kennt in Übereinstimmung mit den Monarchianern nur einen Herrn und Gott, das ist Christus, der nicht Gott neben Gott, sondern der Gott schlechthin ist. Der Name „Vater" sowohl wie „Sohn" kommt nicht verschiedenen Wesen zu, sondern einem mit sich identischen göttlichen Wesen[2], wie überhaupt die übrigen Benennungen nur um der Menschen willen gegeben sind, ohne freilich das unendliche Wesen des einen Gottes jemals zu erschöpfen. Und genau so wie die Monarchianer gegenüber den Vertretern der Logoschristologie mit Nachdruck

1) Die Aloger waren sicherlich keine Vertreter des Monarchianismus.

2) Vgl. Act. Joh. p. 201, 11: *γίνωσκε γάρ με ὅλον παρὰ τῷ πατρὶ καὶ τὸν πατέρα παρ' ἐμοί.*

betonten, dass der Logos bei Johannes keine vom Vater unterschiedene selbständige Person ausmache, da diese Annahme zum Ditheismus führe, so sieht auch Leucius in dem Worte λόγος nur einen von Christus um der Menschen willen gewählten Ausdruck zur Bezeichnung des Wesens Gottes; gerade das ποτέ—ποτέ ist im echt monarchianischen Sinne gedacht; vgl. Act. Joh. p. 200, 6 ποτὲ μὲν λόγος καλεῖται ὑπ' ἐμοῦ δι' ὑμᾶς und besonders p. 201, 24 f. νόησον οὖν με λόγον ἀναίρεσιν (?), λόγον νύξιν, λόγον αἷμα, λόγον τραῦμα, λόγον ἐξάρτησιν, λόγον πάθος, λόγον πῆξιν, λόγον θάνατον. καὶ οὕτως χωρίσας ἄνθρωπον λέγω· τὸ μὲν οὖν πρῶτον λόγον νόησον, εἶτα κύριον νοήσεις, τὸν δὲ ἄνθρωπον τρίτον, καὶ τὸ τί πέπονθεν. Ein echter Gnostiker, vor allem aus der valentinianischen Schule, hätte verschiedene Emanationen eines göttlichen Urwesens statuiert und bei den Namen λόγος, νοῦς, ζωή, ἀλήθεια, χάρις an selbstständige Äonen gedacht. Und die Gnostiker waren ferner nicht ausschliesslich Vertreter des Doketismus. Ich brauche nur an das Petrusevangelium zu erinnern, das nach Serapion (Euseb. h. e. VI, 12) um 200 nicht nur bei den Doketen im Gebrauch war, sondern auch bei einzelnen Gemeinden Syriens (Rhossus) ohne Anstoss im Gemeindegottesdienst gelesen wurde, bis sich dagegen Opposition erhob. Im 2. Jahrh. konnte man, ohne sich einer Ketzerei schuldig zu machen, doketische Gedanken über Christus hegen; erst die gnostische Krisis liess die grosse Gefahr einer derartigen Theologie erkennen. Und wenn wir auf die Zeit des Ignatius zurückgehen, wie stark müssen damals die doketischen Anschauungen in den kleinasiatischen Gemeinden verbreitet gewesen sein[1]. Ist nicht ferner das Evangelium des Johannes zur Bekämpfung des Doketismus geschrieben? Sollte dieser nun in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. schon ausgestorben sein? Gerade der Monarchianismus, der in Christus den Gott schlechthin erblickte und verehrte, musste in konsequenter Gedankenfolge seine leibliche Erscheinung in Schein auflösen. In unseren sonstigen Nachrichten tritt dies nicht hervor[2], aber bei Commodian, dessen

1) Epist. ad Trall. c. 10, ad Smyrn. c. 2. 4. 5.

2) Doch spricht der Verfasser der Prologe im Argument. in Jo. von Christus als dem incorruptibile principium in Genesi und dem incorruptibilis finis per virginem in Apocalypsi. Die enkratitische Haltung zeigt sich nicht allein in der Betonung der Virginität des Johannes, sondern auch in

monarchianischer Standpunkt unleugbar ist[1], stehen doketische Gedanken im Hintergrunde.[2] So werden wir in der Annahme nicht fehlgehen, dass der Verfasser der Prologe, wie auch der Verfasser der Petrusakten[3] in den Johannesakten nicht gnostischen, sondern monarchianischen Geist zu spüren glaubten, als sie diese Schrift für ihre Zwecke benutzten. Dann werden wir auch die seltsame Notiz des Pacian (s. o. S. 40) über Leucius bei den Montanisten richtiger würdigen. Aber sie könnten alle drei durch die geschickten Fallstricke des Gnostikers arglos ins Netz gegangen sein. Denn eine Stelle der Johannesakten enthält nach allgemeinem Urteil rein gnostische Termini, nämlich der Hymnus p. 198, 6 f.: *Ὀγδοὰς μία ἡμῖν συμψάλλει. Ἀμήν. Ὁ δωδέκατος ἀριθμὸς ἄνω χορεύει. Ἀμήν. Τὸ δὲ ὅλον ἀχόρευτον ὑπάρχει. Ἀμήν*[4]. Man bezieht gewöhnlich die Ogdoas und Dodekas auf die bekannten valentinianischen Äonen des Pleroma, nur vermisst James (T. a. Stud. V, 1, p. XX) zur Vervollständigung des Systems der 30 Äonen noch die Dekas und vermutet deshalb den Ausfall einer Zeile, in der dieser Name enthalten war[5]. Aber eben dieser Versuch einer Konjektur giebt den Fingerzeig, dass der Fehler in der Gleichung liegen muss, und dass man m. E. an dieser Stelle Geheimnisse sucht, wo in Wahrheit keine vorhanden sind. Denn der *δωδέκατος ἀριθμός* ist der Zodiakalkreis, und die Ogdoas sind die sieben Planeten resp. Himmel mit

---

der Deutung des Wunders auf der Hochzeit zu Kana als Zeichen, dass das Hochzeiten aufhören muss, wo der Herr geladen wird, quod veteribus inmutatis nova omnia quae a Christo instituuntur appareant.

1) Vgl. Harnack, Dogmengesch.[2] S. 669 f.

2) Vgl. Dombart, Carm. apolog. vs. 224 u. 632.

3) Überhaupt steht kein altchristlicher Schriftsteller dem Verfasser der Petrusakten in seinen theologischen Anschauungen so nahe wie Commodian; vgl. den Ausdruck „deus vivus" für Christus Instruct. I, 26 Aufschrift, ed. Domb. p. 33; II, 1 Aufschrift, ed. Domb. p. 58. Commodian ist ja ein echter Vertreter der volkstümlichen Frömmigkeit, wie er auch in erster Linie seine Dichtungen für das Volk bestimmt hatte. Daraus erklärt sich die Benutzung der Volkslitteratur in Gestalt der Petrus- und Paulusakten. Aber derselbe Commodian ist nicht ohne Grund dem gleichen Schicksal verfallen wie jene; das Decretum Gelasii hat seine Werke auf den Index gesetzt.

4) Der letzte Satz nach der Konjektur von James.

5) I suspect very strongly that a line has fallen out of our text here and that that line contained mention of a Decad.

dem Kosmokrator resp. Satan an der Spitze. Die sichtbare untere Welt schaut dem Reigen Christi und seiner Jünger zu und nimmt an ihm teil, indem die Himmelsgestirne sich im Kreise harmonisch bewegen[1]. Christus ist ja der Herr der Äonen, vor dem sich fürchet *πᾶς ἄρχων καὶ πᾶσα κτίσις, δύναμις, ἄβυσσός τε καὶ σκότος ἅπαν καὶ θάνατος ἀγέλαστος καὶ οὐρανῶν ὕψωμα καὶ ᾅδου κυκλώματα καὶ νεκρῶν ἀνάστασις καὶ πηρῶν ὄψις καὶ τοῦ κοσμοκράτορος*[2] *ἅπασα ἡ δύναμις καὶ ἡ τοῦ ἄρχοντος ὑπερηφανία* (p. 163, 25 ff.). Bei der Auferweckung der Drusiana ruft Johannes in gleicher Weise den Herrn an: *Τὸν μόνον θεόν σε ὄντα ἐπικαλοῦμαι τὸν ὑπερμεγέθη, τὸν ἄφραστον, τὸν ἀκατάληπτον· ᾧ πᾶσα δύναμις ἀρχοντικὴ ὑποτέτακται· ᾧ πᾶσα ἐξουσία ἔκλινεν* (*ἐγκλίνει?*), *ᾧ πᾶσα ἀλαζονεία προσπεσοῦσα ἡσυχάζει· ὃν δαίμονες ἀκούοντες φρίττουσιν· ὃν ἡ κτίσις ὅλη καταμαθοῦσα μετριάζει* (p. 190, 14 ff.). Nicht anders p. 200, 13 ff.: † *σοφία δὲ οὖσα ἐν ἁρμονίᾳ* † *ὑπάρχουσιν δεξιοὶ καὶ ἀριστεροί, δυνάμεις, ἐξουσίαι, ἀρχαὶ καὶ δαίμονες, ἐνέργειαι, ἀπειλαί, θυμοί, διάβολοι, Σατανᾶς καὶ ἡ κατωτικὴ ῥίζα*[3], *ἀφ' ἧς* ⟨*πᾶσα*⟩ *τῶν γινομένων προῆλθεν φύσις*. Ferner p. 202, 23 ff.: *πείσθητε οὖν καὶ ἡμεῖς ἀγαπητοὶ ὅτι οὐκ ἄνθρωπον ὑμῖν καταγγέλλω σέβειν, ἀλλὰ θεὸν ἀμετάτρεπτον, θεὸν ἀκράτητον, θεὸν πάσης ἐξουσίας ἀνώτερον καὶ πάσης δυνάμεως καὶ ἀγγέλων πάντων καὶ κτίσεων λεγομένων καὶ αἰώνων ὅλων πρεσβύτερον καὶ ἰσχυρότερον*. Besonders interessant ist die Beschreibung des Weges der Seele zum Herrn, wie ihn Johannes sich wünscht (p. 214, 4 ff.): *καὶ ἐρχομένου μου πρός σε, ὑποχωρησάτω πῦρ, νικηθήτω σκότος· ἀτονησάτω χάος· μαρανθήτω κάμινος· σβεσθήτω γέεννα· ἀκολουθησάτωσαν ἄγγελοι, φοβηθήτωσαν δαίμονες· θραυσθήτωσαν ἄρχοντες, δυνάμεις πεσέτωσαν· δεξιοὶ τόποι στηκέτωσαν, ἀριστεροὶ μὴ μενέτωσαν· ὁ διάβολος φιμωθήτω, ὁ Σατανᾶς καταγελασθήτω· ὁ θυμὸς αὐτοῦ ἐκκαυθήτω· ἡ μανία αὐτοῦ ἠρεμησάτω· ἡ τιμωρία αὐτοῦ ἀσχημονείτω· ἡ ὁρμὴ αὐτοῦ ὀδυνάσθω· τὰ τέκνα αὐτοῦ παταχθήτω καὶ ὅλη ἡ ῥίζα αὐτοῦ ἀπορρηθήτω* (?). Die

1) Bei dem oberen Pleroma ist der Ausdruck *χορεύειν* ganz unverständlich, da dieses unbewegliche Syzygien ausfüllen.

2) Der *κοσμοκράτωρ* ist wohl identisch mit dem *πλάστης τῶν δαιμόνων* des Photius.

3) Darunter sind wohl die Archonten der Planeten zu verstehen.

Gnostiker haben viel systematischer ihre Lehre von der Wanderung der Seele durch die Äonenreihen ausgebildet und die gnostischen Seelen mit allen möglichen Mysterien ausgerüstet. Hier nimmt nicht das Pleroma die Seele auf, sondern Christus gewährt die *ἀνάπαυσις* bei sich allen denen, welche sich rein und unbefleckt bewahrt haben. Die Vorstellungen über die 7 Planeten, den Tierkreis, die Archonten, Gewalten und Engel waren Allgemeingut der damaligen religiösen Welt; sonst wäre auch Paulus zu den Gnostikern zu rechnen, wenn neben Christus, dem *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, die *θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* (Kol. 1, 16) als Personifikationen auftreten. In der naiven Volksreligion hat diese Geisterwelt von jeher eine grosse Rolle gespielt, wenn auch die Namen sich mit dem Wechsel der Zeiten geändert haben. In den Akten des Philippus, deren katholischen Ursprung am Ende des 4. Jahrh. selbst Zahn (Forsch. VI, 18 ff.) nicht leugnet, kommen die der Seele feindlichen *κοσμοκράτορες* in gleicher Eigenschaft vor (Act. Phil. 38 ed. Tischend. p. 93 [1]).

Mein Exkurs ist länger geworden, als ich dachte, aber ich hoffe zuversichtlich, dass noch genauere Untersuchungen meine These von dem katholischen Charakter der Johannesakten unter Berücksichtigung der besonderen Eigentümlichkeiten ihres Ideenkreises, ihres Alters und ihres Entstehungsortes bestätigen werden; vor allem aber möchte ich darauf dringen, nicht mit allgemeinen Begriffen des Gnostischen zu operieren und über den unleugbaren Berührungen die tiefeingreifenden Unterschiede nicht zu vergessen, die ein gnostisches Geistesprodukt in letzter Instanz von einem katholischen trennen. Der gnostische Apostelroman ist für mich ein Phantom.

Ich komme nun zu den Petrusakten. Welche Stellung hat man ihnen gegenüber im 3. Jahrh. eingenommen? Ich sehe hier von

1) *ἐλθὲ νῦν Ἰησοῦ καὶ δός μοι τὸν στέφανον τῆς νίκης τὸν αἰώνιον κατὰ πάσης ἐναντίας ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, καὶ μὴ καλυψάτω με ὁ σκοτεινὸς αὐτῶν ἀήρ, ὅπως διαπεράσω τὰ τοῦ πυρὸς ὕδατα καὶ πᾶσαν τὴν ἄβυσσον. κύριέ μου Ἰησοῦ Χριστέ, μὴ σχῇ χώραν ὁ ἐχθρὸς κατηγορῆσαί μου ἐπὶ τοῦ βήματός σου, ἀλλὰ ἔνδυσόν με τὴν ἔνδοξόν σου στολήν, τὴν φωτεινήν σου σφραγῖδα τὴν πάντοτε λάμπουσαν, ἕως οὗ παρέλθω πάντας τοὺς κοσμοκράτορας καὶ τὸν πονηρὸν δράκοντα τὸν ἀντικείμενον ἡμῖν.* Wahrscheinlich liegt hier Nachahmung der Joh.-Akten vor. Dass man später sich gehütet hat, von einem *κοσμοκράτωρ* zu reden, ist im Hinblick auf seine Stellung bei den Gnostikern ganz begreiflich.

dem immerhin zweifelhaften Zeugnis des Kanon Muratori, ebenso von dem des Hippolyt ab. Aber Origenes[1] hat, wie wir gesehen haben, die Erzählung von der Kreuzigung des Apostels mit dem Kopfe nach unten den Akten entnommen und an ihrer Geschichtlichkeit nicht gezweifelt. Ebenso habe ich bereits das Citat bei Commodian erwähnt (s. o. S. 106). Es lässt uns zugleich erraten, aus welchen Gründen die Apostellegenden im 3. Jahrh. mit so grosser Anerkennung innerhalb weiter kirchlicher Kreise gelesen und gehört wurden; es waren die alles Menschliche überragenden Wunderkräfte, mit denen die Apostel hier von Christus ausgerüstet erschienen. Nur den Juden waren ja die Wunderheilungen des Herrn zu gute gekommen, die Heidenwelt hatte sein Wirken nicht erlebt; umsomehr mussten die Heidenchristen ihre Blicke auf die Apostel richten und einen Ersatz für jene von ihnen schmerzlich empfundene Thatsache suchen. Auch galt es eine Erklärung auf die Frage zu geben, auf welchem Wege das Christentum unter den Heiden eine so mächtige Verbreitung erlangt habe. Die Antwort war kurz die: durch die *δυνάμεις*, *τέρατα* und *σημεῖα*, welche die Apostel in der Kraft und im Namen Jesu vollbracht haben. Bereits die Apostelgeschichte

---

1) Ich will an dieser Stelle noch nachholen, dass es den Anschein hat, als ob Origenes bei seinem Citat im 3. Buche des Genesiskommentars (Euseb. h. e. III, 1) bereits die fünf alten Akten gekannt habe; denn es ist doch auffällig, dass er aus der Reihe der Apostel den Thomas, Andreas, Johannes, Petrus und Paulus hervorhebt, von denen wir allein aus alter Zeit Akten besitzen. Die *παράδοσις*, dass Thomas Parthien als Missionsgebiet erlost habe, geht doch wohl auf die Acta Thomae zurück, wenn auch hier Indien genannt ist, da gerade in den Thomasakten die Legende von der Verteilung der Gebiete durch das Los auftaucht (Act. Thom. ed. Bonnet c. 1). Skythien als Wirkungskreis des Andreas wird ebenfalls in den Akten genannt sein, denn nach Philastrius behandelte ein Teil die *πράξεις* in Griechenland nach der Reise von Pontus. Über Johannes in Asien und seinen Tod in Ephesus brauche ich nichts zu sagen. Bei Petrus ist die Tradition von dem Wirken in Pontus und den übrigen Provinzen Kleinasiens aus 1. Petr. 1, 1 erwachsen, aber Origenes giebt seine Skepsis durch *ἔοικεν* zu verstehen, da er in den Petrusakten davon nichts las, wohl aber von dem Märtyrertode in Rom. Dass Origenes die Paulusakten kannte, wissen wir, wenn er auch hier mit den Ausdrücken von Röm. 15, 19 das Missionsgebiet umschreibt und daran den Märtyrertod in Rom anknüpft. Die Paulusakten lassen im Anschluss an die Apostelgeschichte den Apostel in denselben Ländern und Städten missionieren.

hat diese Art der Apologetik, wenn auch in massvoller Weise, angewandt; in den Apostelakten sind die Wundergeschichten zum stehenden Requisit der Propaganda geworden: ohne Apostel keine Wunder, ohne Wunder kein Glaube. Dass diese Erzählungen auf uns einen so absurden Eindruck machen, thut nichts zur Sache, der Geschmack jener Zeit war eben ein anderer. Je wunderbarer die Geschichten, um so willigere Aufnahme bei der grossen Masse durften sie erwarten. Die Romanschreiber kannten ihr Publikum nur zu gut. Gegen diesen Geist hat der Historiker Eusebius durch sein Verdikt der Akten öffentlich protestiert, wie er die Übernahme der Apostellegenden in die Geschichtsdarstellung des apostolischen Zeitalters perhorresciert hat. Und um nun auf seine Behauptung, dass kein kirchlicher Schriftsteller die Johannes- wie die Petrusakten erwähnt habe, zurückzukommen, so würde allerdings diese insoweit der Wahrheit entsprechen, als keine direkten Citate unter solenner Einführungsformel wie bei den Paulusakten sich nachweisen lassen; aber indirekte Zeugnisse liefern die Schriftsteller doch genug, zumal wenn man bedenkt, dass die Apostellegenden in der erbaulichen Predigt mehr als in den dogmatischen Schriften Verwendung finden konnten. Jedenfalls hat Eusebius sein Urteil bona fide abgegeben.

Aber die Autorität des Eusebius wäre sicherlich nicht stark genug gewesen, das bisherige Ansehen der Akten zu erschüttern, wenn nicht die Kirche in dem Kampfe gegen die Manichäer und Priscillianisten vor die Frage der Kanonisierung gestellt wäre. Aus den Erbauungsbüchern waren plötzlich bei den Gegnern dogmatische Lehrbücher mit apostolischer Dignität geworden, die zur Begründung ketzerischer Lehrsätze angerufen wurden. Die Reaktion von seiten der Grosskirche konnte nicht ausbleiben. Diese veränderte Stellung zeigt sofort Philastrius in seinen oben (S. 43) citierten Worten. Der veränderten Situation Rechnung tragend stellt er den Grundsatz auf, dass die Akten von den gereiften Christen „morum causa“, d. h. um der auf das christliche Sittlichkeitsideal ausgehenden Förderung willen, gelesen werden könnten, aber nicht von den „omnes“, d. h. von der ungebildeten Masse. Das schliesst ihre Verlesung in dem Gottesdienste aus und verlegt die Lektüre in die Privaterbauung. Er begründet seinen Standpunkt damit, dass „non intelligentes“ vieles hinzu- und hinweggethan haben, was die Häretiker [als ihre Lehre] ge-

wollt haben. Er unterscheidet also scharf zwischen „non intelligentes“ und „haeretici“. Diese „non intelligentes“ (= οἱ μὴ νοοῦντες) sind aber katholische Christen, die in ihrem Unverstande den ursprünglichen Text verdorben und auf diese Weise den Lehren der Häretiker Vorschub geleistet haben. Wie Philastrius sich das Geschäft des „addere et ferre“ vorgestellt hat, bleibt ihm überlassen; er gebraucht diesen geflügelten Ausdruck (Apok. Joh. 22, 18. 19) ganz allgemein von Veränderung des Urtextes [1]. Die Frage, wo die ursprünglichen Schriften geblieben sind, beunruhigt den Philastrius nicht weiter. Von einer Verfälschung durch die Hände der Häretiker, wie Lipsius in dieser Stelle zu entdecken glaubte, ist absolut keine Rede. Was Philastrius an den Häretikern tadelt, ist nur dies, dass sie die von den Aposteln gewirkten Wundermitteilungen der menschlichen Rede an Vieh, Hunde und wilde Tiere [2] zum Beweise ihrer Seelenlehre, d. h. der stofflichen Gleichbeschaffenheit der Menschen- und der Tierseelen, benutzen. Die Thatsächlichkeit der Wunder wird dabei nicht in Zweifel gezogen. Und doch welcher Wandel seit Commodian! Die Wunder, die dieser ohne Scheu und in voller Naivität neben die alttestamentlichen Machtthaten Gottes gestellt hatte, sind jetzt zum Gegenstand der dogmatischen Kontroverse geworden. Jetzt musste die Kirche klar und deutlich Stellung zu den Schriften nehmen, die mit einem Schlage als apostolische Schriften in den Kanon Aufnahme finden sollten. Wiederum giebt uns Augustin die beste Auskunft. In Übereinstimmung mit Philastrius bezeichnet er sie an keiner Stelle als häretisch oder von den Häretikern gefälscht. Für ihn als Katholiken ist die Frage schon entschieden, dass die Apokryphen nicht im katholischen Kanon des A. und N. T.'s stehen; deshalb ist er auch durch kein Band an sie gebunden. Immer und immer wiederholt er diesen Mangel der äusseren Bezeugung. Den Titel „Apokryphen“ führen sie, non quod habendi sint in aliqua aucto-

---

1) Mit derartigen Annahmen konnte man ja leicht bedenkliche Stellen älterer Schriftsteller katholisch umarbeiten, wie Rufin seine Bearbeitung des Origenes περὶ ἀρχῶν damit motivierte.

2) Philastrius redet hier im Plural von pecudes, canes und bestiae, obwohl unter den beiden letzten nur der Hund in den Petrusakten und der Löwe in den Paulusakten zu verstehen sind. Die pecudes beziehen sich wohl auf den Esel in den Thomasakten.

ritate secreta, sed quia nulla testificationis luce declarati de nescio quo secreto nescio quorum praesumptione prolati sunt[1]. Deshalb ruft er Faustus entgegen: Quam libri a te prolati originem, quam vetustatem, quam seriem successionis testem citabis? nam si hoc facere conaberis, et nihil valebis et videbis in hac re quid ecclesiae catholicae valeat auctoritas, quae ab ipsis fundatissimis sedibus apostolorum usque ad hodiernum diem succedentium sibimet episcoporum serie et tot populorum consensione firmatur (c. Faust. l. XI, 2). Denselben echt katholischen Traditionsbegriff vernehmen wir ebend. lib. XIII, 5: nostrorum porro librorum auctoritas tot gentium consensione per successiones apostolorum, episcoporum conciliorumque roborata etc. Und als Faustus (lib. XXIII, 4) sich für die Ansicht, dass die Maria nicht aus dem Geschlechte Davids, sondern aus dem Stamme Levi stamme, auf eine Schrift beruft, in der Joachim als der Vater genannt sei, und dass er auch als solcher allgemein in der katholischen Tradition gelte[2], da richtet er an ihn folgende Aufforderung: ipse ergo convincat non eam pertinuisse ad semen David et hoc ostendat non ex quibuscumque litteris, sed ecclesiasticis, canonicis, catholicis; aliae quippe apud nos non habent ad has res ullum pondus auctoritatis: ipsae sunt enim, quas recipit et tenet ecclesia toto orbe diffusa, quae per illas est etiam prophetata et quemadmodum promissa, sic reddita. ac per hoc illud, quod de generatione Mariae Faustus posuit, quod patrem habuerit ex tribu Levi sacerdotem quendam nomine Ioachim, canonicum non est, non me constringit. Als ehrlicher Christ gesteht er weiter ein, dass er lieber eine kirchliche Tradition durch irgendwelche Deutungen mit dem kanonischen Texte in Übereinstimmung bringen als dem Evangelium einen Irrtum zuschreiben würde: sed etiamsi hoc crederem, ipsum potius Ioachim dicerem aliquo modo ad David sanguinem pertinuisse et aliquo modo ex tribu Iuda in tribu Levi fuisse adoptatum, vel ipsum vel eius aliquem progeneratorem, vel certe in tribu Levi ita natum, ut de stirpe David consanguinitatem aliquam

1) Hätte Augustin irgendwelche sichere Nachrichten über die Entstehung und den Verfasser besessen, würde er sich nicht so unbestimmter Ausdrücke bedient haben.

2) Er schöpft dies aus dem Protevangelium Jacobi, das von Innocenz verdammt wird.

duceret: sicut fieri potuisse idem Faustus fatetur, ut Maria de tribu Levi esset, quam tamen constat traditam viro, qui fuerit de stirpe David, id est de tribu Iuda, et dicit ita potuisse accipi Christum filium David, si Maria filia Ioseph fuisset. proinde si filia Ioseph nupsisset in tribu Levi, non absurde diceretur etiam filius David, quisquis de illa et in tribu Levi natus fuisset. ita si mater illius Ioachim, quem patrem Mariae Faustus commemorat, de tribu Iuda et genere David nupsit in tribu Levi, non inmerito et Ioachim et Maria et filius Mariae etiam sic ex David semine veraciter perhibentur. hoc ergo potius vel tale aliquid crederem, si illius apocryphae scripturae, ubi Ioachim pater Mariae legitur, auctoritate detinerer, quam mentiri evangelium (l. c. lib. XXIII, 9). Und wenn Augustin zuweilen einen unwilligen, ja wegwerfenden Ton, z. B. in dem Ausdruck (lib. XXII, 79) „sutores fabularum" oder quas canon ecclesiasticus respuit, gegen die neuen Eindringlinge anschlägt, so können wir dies in der Polemik wohl begreifen, aber wir dürfen derartige Ausdrücke nicht zu schwer auf die Wagschale legen, denn in demselben Zusammenhange sagt er: quae (sc. scripturae apocryphae) suorum scriptorum temporibus in auctoritatem sanctae ecclesiae recipi mererentur, si sancti et docti homines, qui tunc in hac vita erant et examinare talia poterant[1], eos vera locutos esse cognoscerent. Ich füge noch das Urteil in der Schrift c. advers. leg. et prophet. I, 20 hinzu: sane de apocryphis iste posuit testimonia quae sub nominibus apostolorum Andreae Ioannisque conscripta sunt. Quae si illorum essent, recepta essent ab ecclesia, quae ab illorum temporibus per episcoporum successiones certissimas usque ad nostra et deinceps tempora perseverat et immolat deo in corpore Christi sacrificium laudis. Schon diese eine Stelle beweist, um noch einmal auf die Leuciusfrage zurückzukommen, dass man die Abfassung der Apostelakten im allgemeinen auf die einzelnen Apostel selbst zurückführte. Für jetzt aber gilt es, die Anschauung zurückzuweisen, als ob die Apostelakten innerhalb der Apokryphenlitteratur eine besondere Stellung eingenommen hätten und sie

1) Wie schlecht es nach dieser Norm um die Bezeugung einiger Bücher des neutestamentlichen Kanons bestellt wäre, war dem Augustin verborgen.

allein wegen ihres häretischen Charakters aus dem katholischen Kanon verbannt worden seien. Sie erlitten vielmehr nur dasselbe Schicksal, das auch andere in der ältesten Zeit hochangesehene Schriften getroffen hatte, da man engherziger geworden war. Diese Wendung lernen wir deutlich bei Augustin de civit. dei, lib. XV, 23 betreffs seines Urteils über den Henoch[1] kennen: Omittamus igitur earum scripturarum fabulas, quae apocryphae nuncupantur, eo quod earum occulta origo non claruit patribus, a quibus usque ad nos auctoritas veracium scripturarum certissima et notissima successione pervenit. In his autem apocryphis etsi invenitur aliqua veritas, tamen propter multa falsa nulla est canonica auctoritas. Scripsisse quidem nonnulla divina Enoch illum septimum ab Adam, negare non possumus, cum hoc in epistola canonica Iudas apostolus dicat. Sed non frustra non sunt in eo canone scripturarum, qui servabatur in templo Hebraei populi succedentium diligentia sacerdotum, nisi quia ob antiquitatem suspectae fidei iudicata sunt, nec utrum haec essent quae ille scripsisset, poterat inveniri, non talibus proferentibus, qui ea per seriem successionis reperirentur rite servasse. Unde illa quae sub eius nomine proferuntur et continent istas de gigantibus fabulas, quod non habuerint homines patres, recte a prudentibus iudicantur non ipsius esse credenda; sicut multa sub nominibus et aliorum prophetarum et recentiora sub nominibus apostolorum ab haereticis proferuntur, quae omnia sub nomine apocryphorum auctoritate canonica diligenti examinatione remota sunt. Wie schnell hatte man in der Kirche vergessen, dass im 2. und 3. Jahrh. das Buch Henoch trotz seines Fehlens im armarium Iudaicum als prophetische Schrift über Christus zum christlichen Kanon gerechnet worden war. Augustin brauchte nur zu seiner Belehrung den Tertullian aufzuschlagen, der so kräftig für die kanonische Anerkennung des Henochbuches eingetreten war (vgl. de cultu fem. I, 2. 3; II, 10, de idolol. 4, 15[2]).

1) Vgl. de civ. dei, lib. XVIII, 38.

2) Ebenso auch Barnabas-Brief c. 4, 3; 16, 5; Iren. IV, 16, 2; Clemens Alex., eclog. proph. c. 2. 53; hypot. ad Iudae ep. v. 14; Origenes, c. Cels. V, 54 u. homil. 28, 2 in Num. Dagegen Athanasius, Festbrief v. J. 367, Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Gött. phil.-hist. Kl., 1898, S. 183. Vgl. im allgemeinen Zahn, G. K. I, 120 f. u. II, 797, Anm. 2 u. Schürer, Gesch. d. Jüd. Volkes, III^3, 205 ff.

Der Grundsatz von 2. Tim. 3, 16: *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν* hatte keine Geltung mehr. Auf jeden Fall brauchten die Apostelakten sich nicht besonders getroffen zu fühlen, wenn sie mit Schriften wie Henoch verworfen wurden.

Noch aber war die Frage über den Wert der Apokryphen nicht ganz erledigt, der Streit war vielmehr mitten im Gange. Selbst zu Augustins Zeiten herrschte grosse Unsicherheit innerhalb der kirchlichen Kreise Nordafrikas, welche Schriften verlesen werden sollten oder nicht, obwohl die Synoden von Hippo (a. 393) und von Karthago (a. 397 u. 419) feste Grenzen gesetzt hatten [1]. Augustin kennzeichnet deutlich den Zustand in der epist. 64, 3 ad Quintianum (Migne XXXIII. col. 233): Vos ipsi prius nolite in scandalum mittere ecclesiam legendo in populis scripturas, quas canon ecclesiasticus non recipit; his enim haeretici et maxime Manichaei solent imperitas mentes evertere, quos in campo vestro libenter latitare audio. Miror ergo prudentiam tuam, quod me admonueris, ut iubeam non recipi eos, qui ad nos a vobis ad monasterium veniunt, ut quod statutum est a nobis in concilio permaneret, et tu non memineris in concilio institutum, quae sint scripturae canonicae, quae in populo dei legi debeant. Ein Bischof gestattet also ganz ruhig die Verlesung der Apostelakten, denn um diese wird es sich wohl in erster Linie handeln, da ihr Gebrauch bei den Manichäern vorausgesetzt wird; er wird freilich von Augustin scharf getadelt. Der Tadel war aber sicherlich unberechtigt, da der Bischof nur dem alten Brauche gefolgt war, während die rigorosen Bestimmungen der Generalsynoden, die zur Abwehr der manichäischen Angriffe getroffen waren, entschieden eine Neuerung bedeuteten.

Und noch ein zweites Beispiel. In dem Tract. CXXIV in Joh. 21, 19 sqq. polemisiert Augustin gegen grosskirchliche Exegeten, die aus den Worten des Herrn an Petrus (Joh. 21, 22) die Meinung ableiten, dass der Apostel Johannes noch lebe, und zum Beweise dafür sich auf eine Tradition berufen, nach der Johannes sich ein Grab habe graben lassen und, nachdem er sich in dasselbe gleichsam wie in ein Bett gelegt, sofort entschlafen sei, dieses Entschlafensein aber dahin deuten, dass er einem Ent-

---

1) Vgl. Zahn, G. K. II, 246 ff.

schlafenen ähnlich im Grabe schlummere, wie ja noch jetzt die Erde des Grabhügels in Ephesus infolge des Atems sich hebe und gleichsam sprudele[1]. Jene Tradition, dass der Apostel wirklich gestorben sei, stützt sich nicht allein auf die von Augustin vertretene Exegese der Johannesstelle, sondern auch auf die Darstellung der Johannesakten, wo es zum Schluss heisst: *καὶ εἰπὼν ἡμῖν Εἰρήνη μεθ' ὑμῶν ἀδελφοί, παρέδωκε τὸ πνεῦμα χαίρων.* Demgegenüber stehen die von Augustin bekämpften Exegeten, die in Joh. 21, 19 sqq. die Meinung vertreten finden, der Apostel solle bis zur Wiederkunft des Herrn leben. Auch sie erkennen die Darstellung der Johannesakten an, deuten aber dieselbe in Übereinstimmung mit der ephesinischen Lokaltradition vom wunderthätigen Staube nicht auf wirklichen Tod, sondern auf todesähnlichen Schlaf[2]. In diesem Exegetenstreite werden also die Johannesakten von beiden Teilen gebraucht, sie werden zwar von Augustin als quaedam scripturae quamvis apocryphae eingeführt, aber sie gelten doch keineswegs als gnostisches Machwerk, mit dem die Katholiken überhaupt nichts zu schaffen haben. Das erhellt noch deutlicher aus einer unmittelbar daran anschliessenden Ausführung über die Virginität des Johannes: Sunt qui senserint et hi quidem non contemptibiles sacri eloquii tractatores, a Christo Iohannem propterea plus amatum, quod neque uxorem duxerit et ab ineunte pueritia castissime vixerit. Hoc quidem in scripturis canonicis non evidenter apparet; verumtamen id quoque multum adiuvat congruentiam huiusce sententiae, quod illa vita per eum significata est, ubi non erunt nuptiae. Hier nimmt Augustin eine von zahlreichen Katholiken geteilte Tradition der Johannesakten beifällig auf; freilich bleibt zu be-

1) Quem tradunt etiam, quod in quibusdam scripturis quamvis apocryphis reperitur, quando sibi fieri iussit sepulchrum, incolumem fuisse praesentem, eoque effosso et diligentissime praeparato ibi se tamquam in lectulo collocasse statimque esse defunctum; ut autem isti putant, qui haec verba Domini intelligunt, non defunctum sed defuncto similem cubuisse et cum mortuus putaretur, sepultum fuisse dormientem, et donec Christus veniat, sic manere suamque vitam scaturigine pulveris indicare, qui pulvis creditur, ut ab imo ad superficiem tumuli ascendat, flatu quiescentis impelli.

2) Vgl. Corssen, Mon. Prol. S. 100 f., Zahn, Act. Joh. p. XCVIII sq.; Lipsius hat nach dem Vorgange von Overbeck (Theol. Litteraturztg. 1881, Nr. 2, Sp. 96) die Stelle missverstanden.

denken, ob er selbst oder wenigstens die sacri eloquii tractatores nicht bereits aus einer abgeleiteten Quelle, d. h. aus den Evangelienprologen ihre Ansicht geschöpft haben.

Bei dieser Sachlage in Nordafrika werden wir uns nicht weiter darüber wundern, wenn Priscillian in Spanien um 380 mit besonderem Nachdruck den Gebrauch und die Verlesung der Apokryphen im Gottesdienste, nicht als Ersatz für die kanonischen Schriften, sondern als Ergänzung forderte [1]. In seinem leider am Anfang verstümmelten tractatus de fide et apocryphis (ed. Schepps p. 44 sqq.) weist er zur Begründung seines freien Standpunktes auf das Henoch - Citat im Judasbrief, auf den 4. Esra hin und spricht am Schluss den richtigen Gedanken aus: In quo illud tamen non recuso nec respuo inperitis haec non committenda auribus, ne, quia ab hereticis pleraque falsata sunt, dum praetitulato nomine prophetarum in verbis sanctorum divinum opus quaerunt, haereticae falsitatis inruant foveum, dum apostolici sermonis non ad plenum retinent disciplinam. Sed nec propter nequitias pessimorum prophetia damnanda sanctorum est; nam in omnibus heresibus cunctarum scribturarum interpraetatione perversa infelicium sectarum instituta de persuasione fecerunt omnesque se Christum deum credere et Christianos esse confirmant. Nec ideo divina scribtura damnanda est aut repudianda fides Christi est aut nomen refugiendum est Christianum, si, dum adserere sacrilegia sua volunt, catholici nominis audent usurpare consortium. Si enim omnia quae legunt damnare volumus, certe quae etiam in canone sunt relata damnamus, unde melius est interpraetationem funestam et institutionem sacrilegam quam scribturam damnare divinam, quoniam scribtum est: Vobis datum est scire mysterium regni dei, ceteris autem in parabolis loquar, ut videntes non videant et audientes non audiant (Luk. 8, 10; Mark. 4, 11. 12). — Keiner von den altchristlichen Schriftstellern hat den wirklichen Thatbestand so klar und unzweideutig zum Ausdruck gebracht wie Priscillian, indem er den Grundsatz aufstellte, dass der Gebrauch der Apokryphen durch die Häretiker noch keineswegs den Charakter der Schriften selbst in irgend einer Weise tangiere, weil

1) Priscillians Ansicht deckt sich also nicht mit den Forderungen der Manichäer.

man von diesem Gesichtspunkte aus gezwungen wäre, auch die kanonischen Schriften zu verdammen, die ebenfalls von den Häretikern gelesen und nach ihrem Geschmacke interpretiert würden. Hier redet nicht der Vertreter einer Sekte zu uns, sondern ein Mann, der sich als katholischer Christ fühlt und zugleich ein inneres Verständnis für das religiöse Volksempfinden besitzt, da das Volk seine Erbauung nicht in den spitzfindigen dogmatischen Erörterungen sucht, sondern in den behaglichen Erzählungen über die Heroen der Religion, seien es nun Propheten, Apostel, Märtyrer oder Heilige. Diese Schriften waren grossen Volkskreisen lieb und teuer, aber die Kirche konnte sich zu jenem höheren Standpunkte nicht aufschwingen. Indem sie Priscillian und die priscillianische Bewegung als häretisch verdammte, verbot sie zugleich die Lektüre der Apokryphen als Häresie. Freilich muss dieses Verbot in der spanischen Kirche zunächst keine grosse Wirkung ausgeübt haben. Ich habe bereits S. 56 f. auf die Schilderung des Turibius von Astorga hingewiesen, der klagend eingesteht: quapropter mihi post longas annorum metas ad patriam reverso satis durum videtur, quod ex illis traditionibus, quas olim catholica damnavit ecclesia quasque iamdudum abditas esse credebam, nihil penitus imminutum esse reperio. In gleichem Sinne hatte er an Leo den Grossen berichtet, der seinerseits den status quo folgendermassen wiedergiebt: quae vero illic aut quanta pars plebium a contagione pestis huius aliena est, ubi, sicut dilectio tua indicat, lethali morbo etiam quorumdam sacerdotum corda corrupta sunt, et per quos opprimenda falsitas et defendenda veritas credebatur, per ipsos doctrinae Priscillianae evangelium subditur Christi, ut ad profanos sensus pietate sanctorum voluminum depravata sub nominibus prophetarum et apostolorum non hoc praedicetur quod spiritus sanctus docuit, sed quod diaboli minister inseruit. Und am Schluss folgt die drakonische Massregel: Unde si quis episcoporum vel apocrypha haberi per domos non prohibuerit vel sub canonicorum nomine eos codices in ecclesia permiserit legi, qui Priscilliani adulterina sunt emendatione vitiati, haereticum se noverit iudicandum, quoniam qui alios ab errore non revocat, se ipsum errare demonstrat.

Das ist der Standpunkt des echten römischen Hierarchen, den bereits Innocenz I. eingenommen hatte. Das autokratische Rom kennt im Kampfe keinen schwächlichen Frieden; der böse

Feind muss mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden, selbst auf die Gefahr hin, dass manche Unschuldige dabei mitgetroffen werden. Deshalb sind die von den Häretikern benutzten Schriften generaliter zu vernichten resp. zu verbrennen, wenn auch die in den Akten erzählten Wundergeschichten auf Wahrheit beruhen. Quamvis enim, sagt Leo, sint in illis quaedam quae videantur speciem habere pietatis, numquam tamen vacua sunt venenis et per fabularum illecebras hoc latenter operantur, ut mirabilium narratione seductos laqueis cuiuscumque erroris involvant. Aber mochte der theoretische Wille zur Ausrottung vorhanden sein, so fehlte doch die praktische Machthabe zur Ausführung. Stand man denn nicht nach der gänzlichen Vernichtung der Akten vor einem Vacuum in Bezug auf das Leben der fünf Hauptapostel? Besass denn die Kirche andere echt katholische Schriften, die sie an die Stelle der vernichteten setzen konnte? Die ehrliche Antwort musste ein rundes Nein bilden. Alle katholischen Traditionen über die Apostel waren aus den angeblich häretischen Akten geflossen; das christliche Volk hatte an den Festtagen die betreffenden Abschnitte über das Lebensende der einzelnen Apostel vernommen und liebgewonnen, die Homileten hatten oft den gegebenen Stoff zur Erbauung der Gemeinden benutzt. Der Radikalismus Roms hätte unbedingt grössere Beunruhigung erregt. Bei dieser Sachlage zog man das kleinere Übel dem grösseren vor und erfand die These von der Verfälschung der Akten durch die Häretiker. Dies gab dann die Veranlassung zu den katholischen Redaktionen der virtutes oder miracula, indem man bei dieser Arbeit das Rezept anwendete, die Wundererzählungen als echt grösstenteils unberührt zu lassen, die Reden als häretisch im katholischen Sinne zurechtzustutzen. Zuweilen wollte dieses Geschäft dem ersten Redaktor nicht recht gelingen, dann war eine weitere Bearbeitung notwendig. Schliesslich blieben als letzter Rest der alten Akten die sogenannten Martyrien resp. Passionen übrig, da man sie notwendig am Gedächtnistage der Apostel brauchte. Ich kann dieser Phase in der Entwicklung der Apostellegendenschreibung hier nicht weiter nachgehen. Der kurze Hinweis möge genügen zur Erklärung der Thatsache, dass die vollständigen Akten mehr und mehr aus dem Gesichtsfelde der kirchlichen Kreise verschwanden, bis zuletzt ihre Existenz selbst gänzlich der Vergessenheit anheimfiel.

Es erübrigt mir noch, einen Rückblick auf die Benutzung der Petrusakten von seiten katholischer Kreise im 4. und 5. Jahrh. zu werfen. Da ist zunächst der sogenannte Ambrosiaster, ein um 370 die paulinischen Briefe kommentierender Geistlicher der römischen Kirche, der zu Röm. 16, 11 die Notiz liefert: Narcissus hic illo tempore presbyter dicitur fuisse, sicut legitur in aliis codicibus. Et quia praesens non erat, videtis, qua causa eos in domino salutet ut „sanctos, qui ex eius erant domo". Hic autem Narcissus presbyter officio peregrini fungebatur, exhortatione firmans credentes. Nach Zahn (G. K. 845, Anm. 1) unterscheidet Ambrosiaster die verbreitete Überlieferung (dicitur), dass jener Narcissus ein Presbyter gewesen, von den Büchern, worin das auch zu lesen ist. Die Überlieferung eigne er sich an, für die codices übernehme er keine Verantwortung. Mit Recht hat Harnack (Altchristl. Litteraturgesch. II, 552, Anm. 2) diese feine Unterscheidung bestritten. Fraglich bleibt nur, ob unter den alii codices mit Harnack Handschriften des Römerbriefes zu verstehen sind, oder mit Zahn die Petrusakten. Für die These von Harnack scheint zu sprechen, dass ja auch sonst in die Bibelhandschriften ausserkanonische Überlieferungen eingedrungen sind, wie z. B. bei 2. Tim. 4, 19 die Namen der Frau und der Söhne des Onesiphorus aus den Paulusakten; aber die folgenden Sätze des Kommentators lassen keinen Zweifel, dass er aus den Petrusakten seine Weisheit geborgt hat. Denn die Bemerkung, dass Narcissus die Gläubigen durch Ermahnung befestigt habe, geht auf die Erzählung c. 4 zurück, dass durch Simon Magus die römische Gemeinde mit Ausnahme von sieben Personen, darunter der Presbyter Narcissus, vom christlichen Glauben abfällt, der Rest im hospitium Bytinorum Tag und Nacht im Gebet zubringt. Dieses hospitium identifiziert Ambrosiaster mit der habitatio Narcissi presbyteri (p. 53, 13), wo Ariston und Petrus Einkehr halten, und wo Petrus während seines Aufenthaltes in Rom längere Zeit weilt (p. 61, 7. 27); zugleich macht er den Narcissus zu einer besonderen Spezies von Presbytern, nämlich zum Presbyter der peregrini, dem also die Fürsorge für die aus den Provinzen nach Rom kommenden Christen obliegt. Es liegt hier eine charakteristische Wechselbeziehung vor; der Romanschreiber hat den Namen des Narcissus aus dem Römerbriefe aufgelesen und ihn mit dem Presbyteramt ausstaffiert, der Exeget benutzt den Roman wieder

zur Illustration der Paulusstelle, indem er in jenem echte geschichtliche Überlieferung voraussetzt. Dass Ambrosiaster aber unter codices wirklich die Petrusakten und nicht andere Bibelhandschriften[1] verstanden wissen wollte, wird evident durch die analoge Benutzung der Paulusakten bei der Erklärung von 2. Tim. 2, 18 über Hymenäus und Philetus: hoc enim negabant, quod palmare est christianorum, ut credant, se in futurum a mortuis resurgere. Hi autem, ut ex alia scriptura[2] docemur, in filiis fieri resurrectionem dicebant[3]. Der Ausdruck „alia scriptura" und „alii codices"[4] besagt dasselbe. Überhaupt müssen die Petrus- und Paulusakten in kirchlichen Kreisen separat circuliert haben, da auch Commodian beide Akten mit Hochachtung las; im Abendlande, besonders in Rom, spielten ja Petrus und Paulus eine grosse Rolle.

Dem Ambrosiaster reiht sich der ungefähr gleichzeitig schriftstellernde Pseudo-Hegesippus[5] de bello iudaico an, der in seine Darstellung (lib. III, 2 ed. Weber et Caesar p. 170 bis 173) einen umfangreichen Exkurs über den Kampf des Simon Magus mit Petrus und über das Martyrium des Petrus eingewoben hat. Diesem Berichte liegen die alten Petrusakten zu Grunde; denn aus ihnen stammt die Geschichte von dem auferweckten Sohn einer Witwe, von dem verunglückten Flugversuche des Simon und seinem Tode in Aricia, von der Flucht des Petrus aus Rom, der Begegnung mit Christus und der Kreuzigung mit dem Kopfe nach unten. Freilich ist Pseudo-Hegesipp zugleich von der römischen Tradition abhängig und verarbeitet diesen Stoff. Hierhin ist zu rechnen: 1. die Freundschaft des Nero mit Simon Magus, 2. die Zurückführung des Todes des Petrus auf den Zorn des Kaisers über den Tod seines Freundes, 3. die ganz

1) Die gegenteilige Annahme wird auch gedrückt durch die Thatsache, dass der Kommentator dann ohne jede Bemerkung ausserkanonischen Stoff herbeigezogen habe. Dass bei bestimmten Anlässen Ambros. unter „codices" auch Bibelhandschriften versteht, ist zweifellos.

2) Ambrosiaster citiert wiederum ungenau, denn in den Paulusakten bezieht sich die Lehre auf Demas und Hermogenes.

3) Vgl. auch die Benutzung bei 2. Tim. 1, 15; 1, 20; 4, 14.

4) Von „apocryphi codices" redet auch Turibius (s. o. S. 57).

5) Vgl. Zahn, G. K. II, 845, Anm. 2, der die Abhängigkeit des Verfassers vom sog. Linus-Text gegen Lipsius, Apocr. Apostelg. II, 1, 103 und Proll. zu der Ausgabe p. XI mit Recht bekämpft.

äusserliche und gewaltsame Verknüpfung des Paulus mit Petrus zum gemeinsamen Martyrium. Besonders seit der Einführung des Peter-Paul-Festes am 29. Juni als Feier ihres gemeinsamen Todestages konnten die alten Akten des Petrus und des Paulus den orthodoxen Anschauungen nicht mehr genügen; die römische Kirche verlegte nämlich den beiderseitigen Todestag nicht allein auf denselben Tag, sondern auch auf dasselbe Jahr, während die Petrusakten ein Jahr nach dem Tode des Apostels den Paulus das Martyrium erleiden liessen. Bereits Hieronymus de vir. ill. c. 1 u. 5 vertritt diese offizielle römische Tradition. Die auf die Akten gegründete ältere Anschauung wird im sogen. Decretum Gelasii als häretisch verworfen: (Petro) addita est etiam societas beatissimi Pauli apostoli, vasi electionis, qui non diverso, ut haeretici garriunt, sed uno tempore, uno eodemque die gloriosa morte cum Petro in urbe Roma sub Caesare Nerone agonizans coronatus est[1]. Dieser neuen Wendung der Legende musste auch im Festtexte Rechnung getragen werden, und so entstand der sogenannte Marcellustext der Passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli. Auch diesen Punkt muss man beachten, um den Verlust der alten Akten zu begreifen.

Einen dritten abendländischen Zeugen für die Benutzung der Petrusakten in katholischen Kreisen[2] habe ich bereits S. 16 ff. bei der Erzählung von der paralytischen Tochter des Petrus angeführt, nämlich den Verfasser der Akten des Nereus und Achilleus, der in dem Briefe des Marcellus an die beiden Kämmerer ausführlich über den Kampf des Simon mit Petrus berichtet. Aber wie bei der Petronilla-Geschichte hat er mit dem gegebenen Material willkürlich geschaltet, indem er zugleich die römischen Traditionen über den gemeinsamen Kampf des Petrus und Paulus gegen Simon verarbeitete[3]. Ich gehe deshalb darauf nicht weiter ein. Nur möchte ich auf die Thatsache hinweisen, dass die Akten

1) Vgl. Pseudo-Augustin, sermo L de natali app. Petri et Pauli bei Mai, Nova Patr. Bibl. I, 1. p. 101: Nam unus dies duorum martyrum est et duorum apostolorum quantum ecclesiae traditione percepimus: nam non diverso, sicut quidam garriunt, sed uno tempore, uno eodemque die gloriosa morte in urbe Roma sub Caesare Nerone agonizantes coronati sunt.

2) Ich verweise noch auf das Zeugnis des Hieronymus (s. o. S. 15).

3) Hat der Verfasser bereits den Pseudo-Hegesipp, wie Ambrosius es ohne Zweifel thut (vgl. Zahn, G. K. II, 847, Anm. 1), benutzt?

das älteste Zeugnis für die Existenz der sogenannten Linustexte der Passio des Petrus und der des Paulus liefern, indem der Verfasser auf diese Darstellung verweist. Er hat sie auch für seine Darstellung benutzt, z. B. bei der Bezeichnung des Marcellus als „Marci praefecti filius“ (p. 4, 20 ed. Lipsius). Nur darf man aus der Bemerkung, dass Linus den Text der Passionen in griechischer Sprache für die orientalischen Kirchen geschrieben habe, nicht auf ein griechisches Original schliessen. Denn die Linustexte sind, wie Zahn G. K. II, 834 ff. treffend gegen Lipsius nachgewiesen hat, eine selbständige lateinische Übersetzung und dem damaligen dogmatischen Standpunkte entsprechende Überarbeitung der griechischen Martyrienabschnitte aus den alten Akten. Sie stammen m. E. von der Hand eines und desselben Redaktors, und zwar sind sie der älteste Versuch einer Bearbeitung der ursprünglichen Legende in spezifisch römischem Interesse. Nach Rom weist in dem Martyrium des Petrus die besondere Hervorhebung der Stadt als urbs orbi praelata (p. 2, 2) oder urbs aeterna (p. 5, 4; 9, 15), vgl. auch sanctus ritus Romanus (p. 9, 14). Nach römischer Lokallegende schmeckt die Erzählung von der Mamertini custodia, dem Gefängnis des Petrus, von der Fesselung und der späteren wunderbaren Befreiung (p. 2, 14; 6, 28; 7, 25), von der Senatssitzung, in der das Todesurteil unter Vorsitz des Präfekten Agrippa beschlossen wird (p. 5, 3 ff.), von der Bekehrung der Gefängniswärter Processus und Mamertinus, ihrer Taufe in der wunderbar aus dem Felsen sprudelnden Quelle [1] (p. 6, 20 ff.), und zuletzt die Notiz über die Richtstätte, die Naumachiae iuxta obeliscum Neronis in montem (p. 11, 16). Die Linustexte tragen einen so spezifisch römischen Charakter an sich, dass sie niemals in der griechischen Litteratur existiert haben. Umsomehr wundert man sich, dass nach dem Zeugnis

1) Nach Zahn (G. K. II, 837, Anm. 2) verrät sich die Erweiterung p. 6, 20—7, 9 durch das Ungeschick der Einfügung als späterer Einschub. Dass die Erzählung ungeschickt eingefügt ist, kann nicht bezweifelt werden, deshalb aber darf sie dem Verfasser nicht abgesprochen werden. Denn bereits in cap. 2 ist die Bekehrung der vier Konkubinen des Agrippa in das Gefängnis verlegt, ebenso flieht Petrus aus dem Gefängnis, in dem die Fesseln wunderbarer Weise abfallen (p. 7, 25). Wenn nun trotzdem an manchen Stellen Petrus als freier Mann erscheint, so liegt dies in der mangelhaften Verarbeitung der ursprünglichen Legende, welche von einem Gefängnis nichts weiss.

des Verfassers der Akten des Nereus und Achilleus und der Überschriften in der handschriftlichen Überlieferung die Originale in griechischer Sprache abgefasst sein sollen. Das kann nur auf beabsichtigter Fiktion beruhen, um den Texten gläubige Aufnahme bei den Katholiken zu sichern, da dem Griechischen ein grösseres Vertrauen im Abendlande entgegengebracht wurde. Die gleiche Maske hat auch der Verfasser der Akten des Nereus und Achilleus angenommen, der, obwohl er ein Lateiner gewesen ist, in dem Prologe die Erklärung abgiebt, er habe ein griechisches Original ins Lateinische übersetzt [1]. Das scheint im Anfang des 5. Jahrh., — denn in diese Zeit fällt aller Wahrscheinlichkeit nach die Abfassung der Linustexte (vgl. Lipsius, Apocr. Apostelg. II, 1, 113), — eine litterarische Manier im Abendlande gewesen zu sein.

Wie steht es nun mit der Anerkennung der Akten des Petrus und des Johannes im Morgenlande? Man sollte nach der schroffen Verurteilung der Akten durch Eusebius und Amphilochius erwarten, dass in grosskirchlichen Kreisen jegliche Berührung mit derartigen Schriften verpönt gewesen wäre, aber auch hier war die alte Gewohnheit stärker als die Machtsprüche einzelner Autoritäten. Selbst die Thatsache, dass gnostische Sekten und Manichäer sich zur Begründung ihrer enkratitischen Ethik der Apostelakten bedienten [2], konnte ihr Ansehen nicht erschüttern. Die Kanonsverzeichnisse der späteren Zeit rechnen sie noch zu den Apokryphen des N. T's neben der Didache, den Clemensbriefen und anderen altchristlichen Schriften; die sogen. Stichometrie des Nicephorus giebt sogar die genauen Stichen, nämlich 2750 für die Petrus- und 2500 für die Johannesakten an. Ein direktes Citat aus den Petrusakten finden wir bei Isidor von Pelusium [3] (gestorb. c. 440), epist. II, 99 ad Aphrodisium (Migne LXXVIII, col. 544) zu Joh. 21, 25: *οἱ μὲν οὖν ἀπόστολοι ἃ ἐχώρησαν ἔγραψαν, καθὼς Πέτρος ὁ κορυφαῖος τοῦ χοροῦ ἐν*

1) Auch der Verfasser der Vita Sylvestri führt sich als Grieche ein, obwohl das Gegenteil der Fall ist. Vgl. Duchesne, Lib. pontificalis I, p. CIX.

2) Die koptisch-gnostische Originalhandschrift bestätigt die Angaben des Epiphanius.

3) Die Notiz über den Tod des Simon in epist. I, 13 ad Lampetium (Migne, l. c., col. 188): *καὶ ἐξ ὕψους κατηνέχθη (Σίμων) ὁ δείλαιος πρὸς τὸν πολυθρύλλητον θάνατον, ἵνα δειχθῇ ὡς ἐξ ἑνὸς τοῦ κατ' ἐκεῖνον πτώματος οἵων τυγχάνουσιν ἄξιοι οἱ οὐράνιον δρόμον ψευδόμενοι* wird wohl ebenfalls auf den Originaltext zurückgehen.

ταῖς ἑαυτοῦ Πράξεσιν[1] *σαφῶς ἀπεφήνατο· „Ἃ ἐχωρήσαμεν, ἐγράψαμεν“.* Isidor ist sich so wenig bewusst, aus einer häretischen Schrift zu citieren, dass er mit dem Ausdruck *σαφῶς* die Stelle beifällig aufnimmt, und zwar unglücklicherweise noch eine solche, die Zahn als „echt gnostisch“ bezeichnet. Auch Andreas von Caesarea in Kappadocien (gegen Ende des 5. Jahrh.) hat in seinem Comm. in Apoc. cap. 37 ed. Sylburg p. 58 (Migne CVI, col. 340) eine Notiz den Akten selbst entlehnt: *ὥσπερ [καὶ] Σίμων ὁ μάγος ἔδειξε Ῥωμαίοις νεκρὸν κινούμενον κατὰ παρουσίαν τοῦ μεγάλου Πέτρου, εἰ καὶ τὴν πλάνην ὁ ἀπόστολος ἐξήλεγξε, δείξας δι᾽ ὧν ἀνέστησεν αὐτός, πῶς νεκροὶ ἐγείρονται.* Denn diese Geschichte von der Totenauferweckung des Nicostratus liest man bei Lipsius p. 75, 16 ff., besonders p. 77, 28 die Anrede des Petrus an das Volk: Viri Romani, sic mortui resuscitantur, sic confabulantur, sic ambulant resurgentes.

Zuletzt will ich auf die Apostol. Konstitutionen oder besser auf die in syrischer Sprache erhaltene alte Didascalia hinweisen, die noch der früheren Periode, d. h. dem 3. Jahrh., angehört und sicherlich im Osten (Syrien oder Palästina) entstanden ist. Hier giebt der Verfasser einen summarischen Bericht über die Entstehung der Häresien und lässt bei dieser Gelegenheit den Petrus über sein Zusammentreffen mit Simon folgendes erzählen[2]: 7. *Ἡ δὲ καταρχὴ τῶν αἱρέσεων γέγονεν οὕτως· Σίμωνά τινα μάγον ἐνεδύσατο ὁ διάβολος ὑπηρέτην αὐτοῦ ἔκπαλαι ὄντα. καὶ ἡμῶν τῇ τοῦ κυρίου δόσει καὶ τῇ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἐνεργείᾳ δυνάμεις ἰαμάτων ἐπιτελούντων ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐπιτιθέντες τὰς χεῖρας τὴν τοῦ πνεύματος μετουσίαν δωρουμένων, χρήματα προσήνεγκεν ἡμῖν βουλόμενος ὡς τὸν Ἀδὰμ τῇ γεύσει τοῦ ξύλου τῆς κατ᾽ ἐπαγγελίαν ἀθανασίας ἐστέρησεν ὁ διάβολος, οὕτω καὶ ἡμᾶς τῇ λήψει τῶν χρημάτων θέλξας τῆς δόσεως τοῦ θεοῦ περιγράψαι, ὅπως ἀντικαταλλαξάμενοι ἀποδώμεθα αὐτῷ χρημάτων τὴν τοῦ πνεύματος δωρεάν. πάντων δὲ ἡμῶν ἐπὶ τούτων ταραχθέντων, ἀτενίσας Πέτρος εἰς τὸν ἐν Σίμωνι Σατανᾶν εἶπον αὐτῷ· τὸ ἀργύριόν σου σὺν σοὶ εἴη εἰς ἀπώλειαν· οὐκ ἔστι σοὶ μερὶς ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ.*

1) Isidor sieht Petrus selbst als den Verfasser der *Πράξεις* an.

2) Didasc. VI, 7–9 in Lagarde's griechischer Rückübersetzung bei Bunsen, Analecta Antenicaena II, p. 325 sq.

8. ἡνίκα δὲ ἐξήλθομεν ἐν τοῖς ἔθνεσι κηρύσσειν τὸν λόγον τῆς ζωῆς, τότε ἐνήργησεν ὁ διάβολος εἰς τὸν λαὸν ἀποστεῖλαι ὀπίσω ἡμῶν ψευδαποστόλους εἰς βεβήλωσιν τοῦ λόγου. καὶ προσεβάλοντο Κλεόβιόν τινα καὶ παρέζευξαν τῷ Σίμωνι· εἶτα καὶ ἕτεροι πάλιν ἐκ τῶν περὶ Σίμωνος ἠκολούθουν ἐμοὶ Πέτρῳ διαστρέφειν τὸν λόγον. 9. γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ πολὺ τὴν ἐκκλησίαν ἔσκυλε, πολλοὺς ἀνατρέπων καὶ ἑαυτῷ περιποιούμενος ὡς πτῆναι δυνάμενος, τὰ δὲ ἔθνη ἐξιστῶν μαγικῇ ἐμπειρίᾳ. καί ποτε ἐλθὼν εἶδον αὐτὸν ἱπτάμενον· καὶ ἀναστὰς ἐγὼ εἶπον· ἐν δυνάμει τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ τὰς δυνάμεις σου περικόπτω, καὶ κατηνέχθη καὶ συντρίβεται τῶν ποδῶν τοὺς ταρσούς. καὶ πολλοὶ ἀπέστησαν ἀπ᾽ αὐτοῦ, τινὲς δὲ ἄξιοι αὐτοῦ ὄντες παρέμειναν αὐτῷ. Καὶ οὕτω πρώτη ἐπάγη ἡ τοῦ Σίμωνος αἵρεσις. καὶ διὰ τῶν λοιπῶν ψευδαποστόλων ἐνήργει ὁ διάβολος.

Dieser Darstellung muss eine schriftliche Quelle zu Grunde liegen, die Annahme einer mündlichen Überlieferung ist unhaltbar. Bei genauerer Analyse entdeckt man auch bald die Vorlage, und zwar sind zwei Schriften benutzt, nämlich in c. 8 die Paulusakten inbetreff des Simon und Kleobius (s. o. S. 37), für den andern Teil die Petrusakten. Den vollgültigen Beweis liefert die bisher, wie es scheint, nicht bemerkte Thatsache, dass der Verfasser trotz seiner Anlehnung an Act. 8, 14 ff. die Szene nicht in Samaria, sondern in Jerusalem spielen lässt. Das stammt aber einzig und allein aus den Petrusakten (s. o. S. 80 f.). Ferner schliesst er das Auftreten des Simon in Rom direkt an das Ereignis in Jerusalem an, denn seiner Quelle zuliebe lässt er nicht Simon und Kleobius unter den Heiden gegen Petrus und die übrigen Apostel auftreten, sondern ihre Anhänger resp. Schüler. Besonders charakteristisch ist der Bericht über das Wirken des Simon in Rom, denn es wird in feiner Weise unterschieden zwischen dem Abfall der dortigen Gemeinde zu Simon infolge seines wunderbaren Fluges, und der Gewinnung der Heiden durch seine magischen Künste. Gerade aber nach der Erzählung der Petrusakten werden die römischen Christen durch den Flug des Simon durch die Lüfte bei seiner Ankunft in ihrem Glauben an Paulus wankend und erblicken in dem Magier den verheissenen Christus (p. 48, 19 ff.). Deutlich davon geschieden ist der zweite Flugversuch in Gegenwart des Petrus, der durch

das Gebet des Apostels ein unglückliches Ende nimmt, indem der Magier beim Sturze aus der Höhe die Fusswurzeln zerbricht. Dies lesen wir ganz ähnlich auf p. 82, nur dass der Sturz mit dem Zerbrechen der Schenkel endet; aber diese kleine Veränderung ist irrelevant gegenüber dem Umstande, dass der Verfasser den Tod des Simon nicht unmittelbar mit dem Falle in Verbindung bringt, wie auch Petrus p. 82, 23 nicht um sofortigen Tod bittet: *τάχυνον κύριε τὴν χάριν σου καὶ καταπεσόντος αὐτοῦ ἄνωθεν, ἐκλ⟨υθ⟩εὶς συστῇ καὶ μὴ ἀποθάνῃ.* Diese Feinheiten der alten Grundschrift[1] hat der Verfasser der Apostolischen Konstitutionen fast durchweg beseitigt. 1. Die erste Begegnung des Simon mit Petrus ist nach Act. 8 berichtigt und statt *ἐν Ἱερουσαλήμ* eingesetzt *ἐν Σαμαρείᾳ.* 2. Auf Grund des pseudoclementinischen Romans ist die Disputation des Simon mit Petrus in Caesarea eingefügt und damit die Flucht nach Italien motiviert. 3. Der erste für die römische Gemeinde so entscheidende Flug des Simon ist ganz unterdrückt, statt dessen die zweite Himmelfahrt weiter ausgeschmückt, indem der Verfasser sich an die urspüngliche Erzählung näher angeschlossen hat. Dafür spricht, dass in dem Fluchgebet des Petrus die Bitte um Zerbrechen, nicht um Sterben (*ῥήξαντα δὲ μὴ θανατῶσαι, ἀλλὰ συντρῖψαι*) enthalten und neben dem alten Ausdruck *τῶν ποδῶν τοὺς ταρσούς* noch *τὸ ἰσχίον* hinzugefügt ist.

Für die Johannesakten besitzen wir ein klares Zeugnis bei Ephraim von Antiochien (527—45), dem von einem gewissen Scholasticus Anatolius unter anderem auch die Frage vorgelegt war: *πόθεν δυνάμεθα τεκμήρασθαι τὸν εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην ἔτι μένειν* (Photius, bibl. cod. 229). Ephraim ist Vertreter der von Augustin bekämpften Exegeten zu Joh. 21, 22 (s. o. S. 136 f.), die für die Fortdauer des Lebens des Apostels eintreten. Wie jene beruft er sich auf die Virginität des Apostels: *ὅτι δὲ περίεστιν ὁ παρθένος Ἰωάννης, ὅπερ ἐζήτησας, ὥσπερ τὸν Ἐνὼχ καὶ τὸν Ἠλίαν παράδοσις μαρτυρεῖ, οὕτω καὶ τοῦτον.* Dazu komme das Wort des Herrn Joh. 21, 22, dem auch nicht Joh. 21, 23 widerspreche. Denn sterben sollte Johannes ohne Zweifel,

1) Für die chronologische Fixierung der Pseudoclementinen ist es wichtig, dass gerade der im Osten lebende Verfasser der Didascalia nicht diese, sondern die Petrusakten gekannt und benutzt hat; denn sicherlich existierten jene zu seiner Zeit noch garnicht.

aber erst im Moment der Wiederkunft des Herrn und nur für einen Augenblick, wie auch Henoch und Elias [1]. Selbst die Angabe des Lebensalters des Johannes bei Kirchenhistorikern wie Eusebius spreche ebensowenig dagegen, wie die biblische Angabe über die Jahre des Henoch. Zuletzt beruft er sich zur Bestätigung seiner Ansicht auf die Akten des Johannes: *ταύτῃ τῇ δόξῃ συνᾴδουσι καὶ αἱ πράξεις τοῦ ἠγαπημένου Ἰωάννου καὶ ὁ βίος, ἃς οὐκ ὀλίγοι προφέρουσι. κατατεθεὶς γάρ, φασί, κατὰ τὴν αὐτοῦ ἐκείνου προτροπὴν ἔν τινι τόπῳ, ζητηθεὶς αἰφνίδιον οὐχ εὑρίσκετο, ἀλλὰ μόνον τὸ ἁγίασμα βρύον ἐξ αὐτοῦ τοῦ τόπου, ἐν ᾧ πρὸς βραχεῖαν ῥοπὴν ἐτέθη· ἀφ᾽ οὗ πάντες ὡς πηγὴν ἁγιασμοῦ τὸ ἅγιον ἐκεῖνο μύρον ἀρυόμεθα.* Ausdrücklich hebt er hervor, dass er bei der Benutzung dieses Argumentes sich in Übereinstimmung mit zahlreichen Vorgängern befinde. Es hat nun den Anschein, als ob Ephraim bereits einen Text der Johannesakten vor sich gehabt habe, in dem der Schluss der ephesinischen Lokaltradition zuliebe, die so viel von dem Verschwinden des Körpers und dem aufquellenden wunderthätigen Staube des im Grabe schlummernden Apostels zu berichten wusste, erweitert sei. Wir kennen ja derartige spätere Bearbeitungen (vgl. Zahn. Acta Joh., S. 250 f.). Aber sobald wir auf die Kontroverse bei Augustin zurückblicken, wird es klar, dass Ephraim die von seinen Vorgängern mit dem Bericht der Johannesakten in Einklang gebrachte mündliche Tradition als ebenfalls in den Akten stehend voraussetzt. Augustin, der in seinem Traktat dieselben Exegeten bekämpft, die Ephraim zu seinen Gewährsmännern zählt, kennt genau diese weit verbreitete kirchliche Opinio: er behandelt sie deshalb schonend, wenn er bemerkt: huic opinioni supervacaneum existimo reluctari. Viderint enim qui locum sciunt, utrum hoc ibi faciat vel patiatur terra quod dicitur, quia et re vera non a levibus hominibus id audivimus. Interim cedamus opinioni, quam certis documentis refellere non volemus, ne rursus aliud, quod a nobis quaeratur, exsurgat, cui super humatum mortuum ipsa humus quodammodo vivere ac

1) Bei Augustin argumentieren die Gegner von Moses und Elias aus: Non enim possunt deesse qui credant, si non desunt qui etiam Moysen asserant vivere, quia scriptum est, eius sepulcrum non inveniri, et apparuit cum domino in monte, ubi et Elias fuit, quem mortuum legimus non esse, sed raptum.

spirare videatur. Es handelt sich also in dem Streite um eine Opinio, nicht um eine schriftlich fixierte Darstellung. Genau dasselbe müssen wir bei Ephraim oder besser bei seinen Gewährsmännern voraussetzen. Deshalb muss ich die Ansicht von Lipsius (Apocr. Apostelg. I, 61), das Zeugnis des Ephraim beziehe sich auf einen zu seiner Zeit sicher schon umlaufenden gereinigten Text, zurückweisen; seine Worte bestätigen im Gegenteil den Befund bei Augustin, dass in dem Streite über die Auslegung der Worte des Herrn Joh. 21, 22 die alten Johannesakten eine bedeutende Autorität gewesen sind. Überhaupt muss man sich doch, wenn man so viel von gereinigten Texten redet, die Frage vorlegen, woher denn die Katholiken die alten Akten bezogen haben. Oder sollten sie etwa die Texte von den Häretikern geborgt haben, sobald sie sich der nichtgereinigten Exemplare bedienten? Waren aber die Johannesakten in der kirchlichen Litteratur allgemein zugänglich, so verstehen wir es, dass sie in dem Bilderstreite von den Ikonoklasten als apostolische Zeugnisse für ihre Praxis angerufen wurden. Öffentlich wurden sie auf der Synode zu Konstantinopel vom Jahre 754 vorgelesen, und keiner der anwesenden Bischöfe hatte Protest dagegen erhoben. Erst das 2. Konzil von Nicaea hielt das Ketzergericht ab, indem es diese angeblich hohe Autorität der Gegner durch Verlesung besonders markanter doketischer Stellen und des Urteils des Amphilochius den Bischöfen vorführte. Darauf erfolgte der Antrag: *εἰ παρίσταται τῇ ἁγίᾳ ταύτῃ καὶ οἰκουμενικῇ συνόδῳ, γένοιτο ἀπόφασις, τοῦ μηκέτι ἀπογράφεσθαί τινας τὸ μιαρὸν τοῦτο βιβλίον,* und der Beschluss der Synode lautete dementsprechend: *ἡ ἁγία σύνοδος εἶπεν· μηδεὶς ἀπογραφέσθω· καὶ οὐ μόνον τοῦτο, ἀλλὰ καὶ πυρὶ αὐτὸ ἄξιον κρίνομεν ἀποδίδοσθαι.* Damit war das Schicksal der Johannesakten entschieden. Noch bei Photius klingt diese starke Aversion infolge des Bilderstreites deutlich durch (s. o. S. 73) und hat unbedingt sein Urteil beeinflusst. Dazu kamen die *πράξεις* des Johannes von Pseudo-Prochorus, die einen Ersatz für die alten Akten bilden sollten. So erklärt es sich ohne jede Schwierigkeit, aus welchen Gründen die Akten des Leucius uns nur trümmerhaft überliefert sind. Einzelne Liebhaber muss es nämlich noch immer gegeben haben, die grössere oder kleinere Stücke aus dem Ganzen abgeschrieben haben.

Ich komme zu dem Schlussresultat. Dies kann angesichts der zahlreichen Zeugnisse innerer und äusserer Natur nur also lauten: Die Petrus- wie die Johannesakten sind in kirchlichen Kreisen entstanden und ursprünglich als grosskirchliche Produkte mit hoher Achtung gelesen, seit dem 4. Jahrh. dagegen wie die übrigen Akten in steigendem Masse mit Misstrauen betrachtet worden. Die nachnicänische Zeit konnte diese Litteratur nicht mehr verstehen, da in ihren Augen nur das als katholisch galt, was die nicänische Orthodoxie vertrat; trotz alledem sind sie noch auf lange Zeit hinaus eine beliebte Lektüre in gutkatholischen Kreisen gewesen, bis man für sie durch angeblich orthodoxe Bearbeitungen einen Ersatz geschaffen hatte. Um so mehr sind wir heute verpflichtet, unter voller Würdigung und Anerkennung der Archaismen und besonderen Eigentümlichkeiten dieser Litteratur den ihr gebührenden Platz innerhalb der Gesamtlitteratur wieder anzuweisen. Dass die Gnostiker den christlichen Roman erfunden und ganz allein im Interesse der Propaganda gepflegt haben sollten, ist von vornherein undenkbar und wird durch den Charakter der Schriften widerlegt. Einen Gnosticismus zweiter Ordnung hat es niemals gegeben. Die Urteile des Eusebius, des Photius und Anderer sind für uns heute absolut nicht massgebend, da wir die Grundlagen für ihre Ansichten genau kontrollieren können.

VII. Geschichtlicher Wert der Petrusakten.

„Wahrheit und Dichtung", unter diesem Motto pflegt man gewöhnlich die apokryphen Apostelakten zu betrachten, sobald man die Frage aufwirft, welche echte Überlieferung über das apostolische Zeitalter in ihnen uns noch aufbehalten, und andererseits, was auf das Konto der freien Erfindung des Romanschreibers zu setzen ist. Vergegenwärtigen wir uns, dass die Abfassungszeit jener Schriften in den Zeitraum der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. und der ersten Decennien des 3. Jahrh. fällt, so wird unsere Hoffnung auf echte und selbständige Traditionen von vornherein herabgestimmt. Denn durch welche besonderen Kanäle sollten diesen Romanschreibern wertvolle Stoffe zugeflossen sein, wenn schon den altchristlichen Schriftstellern trotz eifrigen Bemühens so spärliche und so wenig brauchbare Tra-

ditionen über das Urchristentum zu Gebote standen? Für uns heute mag dieser Thatbestand beklagenswert erscheinen; die Urchristen haben dabei keinen Mangel empfunden. Das neue religiöse Leben nahm ihr ganzes Sinnen und Trachten in Anspruch, der enthusiastische Geist beherrschte ihre Gemüter. Der Herr und seine Worte, die von den Jüngern und Aposteln verkündet wurden, waren die lebendigen Autoritäten, und als zweite Instanz galten die mit Charismen ausgestatteten Evangelisten, Propheten und Lehrer. In dieser Zeit der ersten Liebe fasste man garnicht den Gedanken an eine Einbürgerung des Christentums in der Welt, da das irdische Leben und die weltlichen Güter keinen Wert besassen gegenüber den Gedanken an die Erwartung Christi und des Gottesreiches. Bei dieser geistigen Disposition der ältesten Christengemeinden, zumal da sie verhältnismässig wenige wissenschaftlich gebildete und geistig interessierte Männer in ihrer Mitte hatten, fehlte jede Reflexion über die Vergangenheit, jedes Interesse für historische Persönlichkeiten: man fühlte sich in der Gegenwart so reich und freute sich der nahen Zukunft.

Wie ganz anders gestaltete sich das innere Leben seit der Mitte des 2. Jahrh., als innere und äussere Kämpfe die Gemeinden zur Organisierung einer katholischen Kirche zwangen; als diese konsolidierte Kirche mehr und mehr ihren Pakt mit der Welt schloss, um das Heidentum für die neue Lehre zu gewinnen und das römische Reich für sich zu erobern; als das bischöfliche Amt die Geistesträger ersetzte und die freiwirkenden enthusiastischen Mächte einschränkte, ja verdrängte. Die lebendigen geistigen Ströme flossen nicht mehr so reichlich; die Epigonen fühlten in sich nicht mehr den inneren Reichtum zur Reproduktion neuer Erkenntnisse, sie suchten nach Autoritäten, von deren geistigem Eigentum sie zehren konnten, und diese fanden sie in den Aposteln. Mit einem Schlage erhielt die apostolische Zeit einen ganz andern Wert für die Gesamtkirche. Die apostolischen Urkunden wurden die klassischen Quellen für Lehre und Leben; deshalb ging man mit emsigem Eifer an ihre Sammlung. Die apostolischen Kirchen traten als die Träger und Bewahrer der wahren Traditionen gegen die Gnostiker auf; sie waren in den Mittelpunkt des Interesses gerückt, da ihre Bischöfe als Nachfolger der Apostel die richtige Lehre verbürgen sollten.

Man stellte Bischofslisten auf, man zeigte die Gräber der Apostel und sammelte mündliche Überlieferungen. Aber gerade bei dieser Arbeit zeigte es sich, wie wenig die alten Generationen sich um die äusseren Lebensschicksale der Apostel gekümmert hatten, und, was noch schmerzlicher, wie unwiederbringlich jener Verlust war! Eusebius hat mit Argusaugen die Werke des Hegesipp, Irenaeus, Clemens und Anderer nach Traditionen über die Apostel durchsucht, aber wie kärglich ist seine Ausbeute gewesen, und auch das Wenige, so dürfen wir heute sagen, konnte kaum eine wertvolle Ergänzung zu dem schriftlichen Nachlass liefern, mochte auch Clemens seine wundervolle Erzählung über Johannes und den geretteten Jüngling mit den Worten einleiten: *Ἄκουσον μῦθον, οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον, περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδομένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον.* Es ist diesen Sammlern apostolischer Traditionen nicht besser ergangen wie dem Papias einige Decennien vorher, als er es unternahm, die mündlichen Überlieferungen über den Herrn auf die Erkundigungen bei den Presbytern und andern Augenzeugen der früheren Generation hin schriftlich zu fixieren; freilich muss er viel Material gesammelt haben, aber nach den uns erhaltenen Proben zu urteilen, scheint der innere Wert dem äusseren Umfange nicht entsprochen zu haben, da sonst sein Werk den Späteren viel mehr Stoff geliefert haben müsste.

Und doch hatte man apostolische Traditionen so dringend nötig, um dem gnostischen Ansturm siegreich zu begegnen. Denn die neutestamentlichen Urkunden reichten bei weitem nicht aus, um alle neuen Bedürfnisse auf dem Gebiete der Verfassung, des Kultus und der Lehre zu befriedigen. Ganz andere Probleme wie in der Zeit des Urchristentums beschäftigten jetzt die christlichen Gemeinden und erheischten bündige Antwort durch apostolische Autoritäten. Da man diese aber nicht besass, so musste man durch pseudepigraphe Litteratur dem Mangel abhelfen. In dieser Notlage hat ein guter Katholik die „Didache“ der Kirche geschenkt, indem er das gesammelte Material unter die Autorität der Apostel stellte. Aus der gleichen Not sind auch die Apostelakten geboren. Der Paulus der Briefe, der leidenschaftliche Kämpfer gegen den Judaismus, wurde von den Heidenchristen in vielen Stücken kaum mehr verstanden (vgl. 2. Petr. 3, 16), oder seine Lehrmeinungen wurden durch Interpretationen verunstaltet.

Das bewog m. E. einen Presbyter der Kirche Kleinasiens, einen Paulus zu zeichnen, der in der Sprache seiner Zeit redete und lehrte, der in dem Briefwechsel mit den Korinthern ein klares und unzweideutiges Glaubensbekenntnis wider den Gnosticismus ablegte und auf dem Gebiete der Ethik das christliche Sittlichkeitsideal in der Person der Thekla darstellte. Nicht also zur Befriedigung eines persönlichen Ehrgeizes hat er zur Feder gegriffen, sondern aus Liebe zu Paulus, wie er seinen Richtern eingestand, und aus Liebe zur Kirche, wie wir hinzusetzen dürfen. Aus gleichen Motiven haben auch die übrigen Verfasser die einzelnen Apostelgestalten zum Mittelpunkt ihrer Werke gemacht. Die litterarische Form war ohne Schwierigkeit gefunden, nämlich in den kanonischen *πράξεις τῶν ἀποστόλων*. Nicht nur der Titel „*πράξεις*" ist von dort entnommen, sondern auch die ganze Komposition, das Gedanken- und Sprachmaterial, wie überhaupt die Anlehnung an die kanonische Litteratur sehr stark hervortritt: ein sicheres Zeichen, dass wir keine Gnostiker vor uns haben. Deshalb brauchen wir durchaus nicht auf den antiken Roman zu recurrieren, wie es jüngst v. Dobschütz[1] gethan hat, um die Entstehung dieser Litteraturgattung zu erklären. Der Unterschied zwischen den kanonischen *πράξεις* und den apokryphen *πράξεις* liegt einzig und allein in dem verarbeiteten Material. Der Verfasser der Apostelgeschichte konnte nämlich zum Teil über ein ausgezeichnetes Quellenmaterial verfügen und mit dessen Hilfe ein ziemlich treffendes Bild von den Ereignissen liefern, wenn er auch in den Reden seiner freien Phantasie die Zügel schiessen liess, und ferner die treibenden Kräfte und Gegensätze der urchristlichen Zeit nicht mehr in der ganzen Tiefe verstand; immerhin stand er der Apostelzeit nahe. Wie viel schlechter waren die Verfasser der Apostelakten gestellt! Nicht nur waren sie der Zeit nach ca. 1 Jahrh. den Begebenheiten entrückt, sondern vor allem verfügten sie nur über wenige abgerissene historische Notizen resp. Überlieferungen von selbständigem Werte. Trotzdem hatten sie es sich zur Aufgabe gestellt, ein umfangreiches Werk über die Lebensschicksale jedes einzelnen Apostels zu verfassen. In Ermangelung eines Besseren musste die Phantasie

1) „Der Roman in der altchristlichen Litteratur" in der Deutschen Rundschau, 1902, H. 7, S. 87 ff.

den Stoff formen. Nur aus diesem Grunde gehören die Apostelakten der Romanlitteratur an, während die Apostelgeschichte zu den historischen Büchern gerechnet wird; beide aber sind, auf das litterarische εἶδος gesehen, völlig gleich zu achten.

Also Legende, nicht Geschichte konnten die Verfasser bieten, freilich eine Legende, die stets auf einer schmalen geschichtlichen Grundlage [1] aufgebaut ist; insofern haben die Verfasser sich nicht von der kirchlichen Überlieferung emanzipiert und zeigen sich auch in dieser Beziehung als Glieder der Grosskirche. Und dass sie überall ein dankbares Publikum fanden, lehrt der beispiellose Erfolg ihrer Schriftstellerei. Wie Wasser von dürrem Boden mit Begierde aufgesogen wird, so nahmen die Zeitgenossen die Romane mit glühender Verehrung auf. Die schönen Erzählungen von den Wunderthaten der Apostel und der Ausbreitung des Christentums in den ersten gesellschaftlichen Kreisen mussten bei der grossen Masse des Volkes, das viel lieber unterhalten, als belehrt werden will, zündend wirken. Hier hatte man keine Schemen, sondern greifbare Gestalten vor sich und freute sich der herrlichen Vergangenheit, die das Christentum unter den Aposteln erlebt hatte. Dass diese Schriften Legenden, nicht Geschichte enthielten, daran dachten die Leser garnicht; die historische Kritik und Skepsis eines Eusebius lag ihnen bei ihrer Naivität fern. Aber beweist nicht das Schicksal jenes Verfassers der Paulusakten das Gegenteil? Er wurde doch vor ein geistliches Gericht gestellt und seines Presbyteramtes entsetzt! Mit der Entlarvung des Verfassers hätte nun nach unserem Dafürhalten auch das Schicksal des Buches entschieden sein müssen, aber gerade die Acta Pauli haben einen Triumph erlebt, wie wohl kaum ihr Verfasser erhofft hatte. Schon am Anfang des 3. Jahrh. sind sie in lateinischer Sprache in Nordafrika verbreitet und werden von Hippolyt in Rom als geschichtliche Urkunde benutzt. Das giebt auch bei andern Fragen zu denken, aber wir wollen dem nicht weiter nachgehen. Für uns genügt es, zu

1) Dazu rechne ich auch die aus der profanen Geschichte geschöpften Königsnamen (vgl. A. v. Gutschmid, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten, im Rhein. Mus. f. Philologie. N. F. Bd. XIX 1864, S. 161 ff. u. 380 ff.). Dass ein Verfasser, der über Indien oder die Pontusländer schreiben sollte, sich über diese Länder aus anderweitigen Quellen orientierte, ist doch selbstverständlich.

wissen, dass die alte Kirche neben den neutestamentlichen Urkunden nur wenige sichere Nachrichten über die Lebensschicksale der Apostel besessen und in Ermangelung dessen die Legenden als Geschichte in die Tradition aufgenommen hat.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen werden unsere Erwartungen auf brauchbare selbständige Traditionen über die Lebensschicksale des Petrus nicht allzu hoch gespannt sein. Und in der That wusste der Verfasser aus der kirchlichen Überlieferung nicht mehr als was wir wissen, dass nämlich Petrus in Jerusalem gewirkt, am Ende seines Lebens nach Rom gekommen sei und daselbst unter Nero den Märtyrertod erlitten habe. Bei Justin las er, genau so wie wir, dass der in der Apostelgeschichte genannte Simon, der in Samaria als Zauberer göttliche Verehrung genoss und dort mit Petrus zusammengekommen war, unter Claudius nach Rom gekommen und gleichfalls als Gott mit einer Bildsäule ausgezeichnet wäre. Durch willkürliche Kombination dieser beiden Überlieferungen hat er fast den ganzen Stoff seines Romans erfunden. Deshalb besitzen die Petrusakten für uns absolut keinen historischen Wert, wir können sie bei den Untersuchungen über das Leben des Petrus ganz beiseite lassen. Immerhin wird es von Interesse sein, einen kurzen Blick in die Werkstatt des Fabrikanten zu werfen.

In dem N. T. wie in der Tradition fand der Verfasser überliefert, dass Petrus verheiratet gewesen sei und auch Kinder gezeugt habe. Dies war die schmale Unterlage für die Legende von der paralytischen Tochter des Petrus. Und wenn am Schluss der Episode Petrus erzählt, Ptolemaeus habe aus Dank seiner Tochter ein Stück Acker testamentarisch vermacht, und wenn er ausdrücklich betont, indem er Gott zum Zeugen anruft, dass er den Acker später verkauft und das Geld den Armen geschickt habe, ohne etwas davon zu unterschlagen, so soll uns nur das Gegenbild von Ananias und Sapphira vor Augen geführt werden. Nicht besser steht es mit den in den Actus Vercellenses überlieferten Personen[1]. Folgende Namen kommen vor: Candida und ihr Gemahl Quartus, Gefangenwärter des Paulus in Rom, Rufina, die wegen sündhafter Teilnahme an der Eucharistie mit Paralyse bestraft wird, die römischen Ritter aus Klein-

1) Über die spanische Reise des Paulus werde ich in der Ausgabe der Acta Pauli handeln.

asien Dionysius und Balbus, der Senator Demetrius, Anhänger des Paulus, desgleichen aus der Zahl der kaiserlichen Libertinen Cleobius, Ifitus, Lysimachus und Aristeus, die Matronen Berenice und Filostrate, der Presbyter Narcissus, der Steuermann Theon und sein Gastfreund Ariston in Puteoli, der Senator Marcellus, der von den Toten auferweckte Jüngling Nicostratus, die reiche Chryse, Gemellus, der Freund des Simon Magus, Kastor in Terracina, Agrippa, Präfekt von Rom, mit seinen vier Kebsweibern Agrippina, Nicaria, Euphemia und Doris, Albinus, der Vertraute des Nero, und dessen Gemahlin Xantippe, Agrippinus, Goldschmied in Jerusalem, Eubula, reiche Matrone in Jerusalem, die beiden Jünglinge und Genossen des Simon Magus, Italicus und Antulus, Pompeius, Legat von Judäa. Überblickt man dieses stattliche Verzeichnis von 32 Personen, nämlich 11 weiblichen und 21 männlichen. so sind zwei Namen aus dem Schlusse des Römerbriefes entnommen, Quartus Röm. 16, 23 und Narcissus Röm. 16. 11.

Berenice erinnert an die Gemahlin des Königs Agrippa Act. 25, 13 u. Agrippa an deren Gemahl selbst. Zum Geschäft eines Romanschreibers gehört es nun, diese Personen einerseits mit bestimmten Funktionen auszurüsten, andererseits die vorhandenen willkürlich umzuändern. So wird Quartus zum Gefangenwärter des Paulus in Rom, Narcissus zum Presbyter kreiert, aus Berenice wird eine vornehme römische Matrone und aus Agrippa der Präfekt Roms gemacht. Leider hat Erbes diese Mache nicht beachtet und aus dem Vorkommen von Agrippa und Albinus, den er mit dem Nachfolger des Statthalters Festus identificiert, auf eine ursprüngliche Überlieferung geschlossen, derzufolge Petrus nicht in Rom, sondern in Jerusalem gestorben sein soll. Seine Hypothesen sind vollkommen haltlos, wie überhaupt seine Konstruktion über das Verhältnis der alten Akten zu den Linusakten auf durchaus falschen Prämissen beruht. Sollten wir vielleicht etwa auf Grund der Angabe, dass Simon Magus in Jerusalem mit Petrus und Paulus zusammentrifft, eine alte echte Überlieferung statuieren? Der Romanschreiber nimmt eben für sich das Recht in Anspruch, der wirklichen Geschichte direkt ins Gesicht zu schlagen.

Die Bedeutung der Akten liegt für den Kirchenhistoriker auf einem ganz andern Felde. Denn so wertlos sie für die Geschichte

des apostolischen Zeitalters sind, so wertvoll sind sie für unsere Kenntnis der altkatholischen Kirche, ja sie sind m. E. geradezu Quellen ersten Ranges. In der Darstellung der Apostelzeit spiegelt sich die Zeitgeschichte wieder; Ideal und Wirklichkeit sind durch eine seltsame Verkettung gewissermassen mit einander verwoben; aber dem aufmerksamen Leser liegt die Aufgabe ob, dieses kunstvolle Gewebe wieder aufzulösen. Der Dogmenhistoriker freilich berücksichtigt diese Quellen nur nebensächlich, da seine Darstellung sich auf den Höhen der christlichen Erkenntnis bewegt. Es geht uns umgekehrt wie im Gebirge: hier erblicken wir so selten die Spitzen der Berge im hellen Sonnenschein, obwohl die Thäler vom Nebel befreit sind, dort dagegen treten uns die Spitzen in der Gestalt der wissenschaftlichen Vertreter des Christentums in voller Beleuchtung entgegen, während der thatsächliche Zustand der unteren breiten Masse in Nebel gehüllt ist. Vergebens suchen wir nach einer Darstellung des Popularchristentums, wie es uns in den Apostel-, Märtyrer- und Heiligenlegenden, in den Predigten und andern Schriften aufbewahrt ist. Das Christentum ist nicht Philosophie, sondern Leben, nicht Erkenntnis, sondern Kraft gewesen. Und manche Seiten in der Entwicklung des Christentums würden uns m. E. verständlicher sein, wenn wir diese grossen Unter- und Nebenströme genau kennten. Mag deshalb auch immer die älteste Missionsgeschichte der Kirche durch eine tendenziöse Geschichte ersetzt sein, um so heller leuchtet uns in den Apostelakten die Mission entgegen, welche das Christentum thatsächlich unter der Heidenwelt ausgeübt hat und zur Zeit des Verfassers noch ausübt. Deshalb wollen wir den Legendenwust beiseite lassen und in kurzen Strichen den religiösen Gehalt der Petrusakten skizzieren.

Die christliche Missionspredigt richtet sich an die Heidenwelt mit den Worten: „si non convertamini ab his malis vestris et ab omnibus fabricatis diis vestris et ab omni inmunditia et concupiscentia, ⟨in aeternum peribitis. convertimini ergo et⟩ percipite communicationem Christi credentes ⟨ut⟩ in aeternum vitam consequamini“ (p.78, 1 ff.). Ewiges Feuer einerseits (vgl. p. 55, 25; 57, 23; 60, 11; 62, 4; 64, 19; 76, 11) und ewiges Leben (p. 55, 27) andererseits sind die beiden Wege, die dem Heiden bei der Verkündigung des Evangeliums zur Wahl gestellt werden. Denn in den früheren Zeiten herrschte die ignorantia

(p. 53, 24. 27; 58, 22) und damit verbunden die Sünde, welche als das Werk des Satans und seiner Engel gilt. Als nun Gott das Verderben der Menschen sah, hat er aus Güte und Mitleid (p. 53, 28; 67, 5) seinen Sohn in die Welt geschickt, der in Menschengestalt erschienen ist und um der verlorenen Menschen willen gelitten hat, gestorben und auferstanden ist. Aber das Evangelium vom Gekreuzigten[1], das Paulus in den Mittelpunkt gestellt hat, tritt hier ganz zurück gegenüber der Verkündigung von dem „deus misericors" Jesus Christus, der nach seiner Auferstehung mit dem Vater identisch ist. Für den einfachen Christen ist eben der Erhöhte der deus vivus (s. o. S. 91, Anm. 1): sein monotheistisches Gefühl lässt den Gedanken an Subordination des Sohnes nicht aufkommen. Bonitas, misericordia und gratia (p. 47, 21; 53, 28; 54, 6; 55, 20; 67, 7. 20; 68, 21; 69, 16; 74, 21. 30; 77, 17. 18) sind die drei Haupteigenschaften, die der Christ an seinem lebendigen Gott erfahren hat. Deshalb taucht nirgends eine Versöhnungstheorie im alttestamentlichen oder paulinischen Sinne auf, mag auch an Jes. 53, 4 erinnert werden. Das einzige und höchste Gut, das Jesus Christus den Menschen schon jetzt geschenkt hat, ist die Vergebung der Sünden. „Fidelis est, qui possit peccata tua delere" (p. 46, 21), das ist das Glaubensbekenntnis, mit dem der Missionar an die Einzelnen herantritt und den schon Verzagten die Gewissheit der Sündenvergebung übermittelt. Wie lebenswahr und zugleich erschütternd ist die Szene, wo die Neophyten, eingedenk ihrer früheren Sünden, an ihre Brust schlagen und verzweifelnd ausrufen: „Wir wissen nicht, ob uns Gott die früheren Sünden, die wir gethan haben, vergeben wird" (p. 46, 28 f.). Die Erkenntnis der Sünde ist die Eingangspforte der christlichen Missionspredigt in die Herzen der Ungläubigen. Ohne paenitentia (p. 46, 21; 58, 8; 59, 15; 63, 31) tritt die misericordia Gottes nicht in Aktion. Denn das Evangelium richtet sich an die Gewissen der Menschen, es will den ganzen Menschen und verlangt deshalb einen neuen sittlichen Habitus, wie Paulus in seiner Rede auf jene verzweifelte Frage die Antwort also formuliert: „Viri fratres, qui nunc credere coepistis in Christum, si non permanseritis in pristinis operibus vestris et paternae traditionis et abstinueritis vos ab omni dolo et iracundia et sae-

1) Das Kreuz ist bereits zum Mysterium geworden.

vitia et moechia et coinquinatione et a superbia et zelo, fastidio et inimicitia, dimittet vobis Iesus deus vivus quae ignorantes egistis. quamobrem, servi dei, armate vos unusquisque interiorem hominem vestrum pacem, aequanimitatem, mansuetudinem, fidem, caritatem, scientiam, sapientiam, amorem in fraternitatem, hospitalitatem, misericordiam, abstinentiam, castitatem, bonitatem, iustitiam. tunc habebitis in aeterno ducem vestrum primogenitum totius creaturae et virtutem in pace cum domino nostro". Mit diesen Hauptstücken ist in nuce die christliche Missionspredigt umschrieben: Abwenden von den früheren heidnischen Lastern — Vergebung der in Unwissenheit begangenen Sünden, Vollbringen des neuen christlichen Sittengebotes — ewiger Lohn in der zukünftigen Welt bei Christus. Diese einfachen Gedanken haben in der Heidenwelt fruchtbaren Boden gefunden und die wunderbare Ausbreitung der neuen Lehre hervorgerufen. Es ist nicht Ideal, sondern Wirklichkeit, dass das Evangelium bereits in den vornehmsten Kreisen der römischen Gesellschaft Einzug gehalten hat. Es ist nicht Ideal, sondern Wirklichkeit, dass ein neuer sittlicher Geist die christliche fraternitas — dies ist die solenne Bezeichnung der Christen neben servi dei — belebt und sich überall thatsächlich erweist. „Non est in verbis habenda fides, sed in operibus et factis" (p. 64, 28), das ist das neue Lebensprinzip, und dies zeigt sich nach aussen hin in der Ausübung der Feindesliebe (p. 57, 18; 76, 28)[1] und innerhalb der christlichen Gesellschaft in der werkthätigen Liebesgemeinschaft. Die misericordia ist von Gott auf seine Gemeinde übergegangen. Hell strahlt sie uns entgegen in der Person des Senators Marcellus, von dem die römischen Christen an Petrus zu berichten wissen: „v i d u a e omnes sperantes in Christo ad hunc refugium habebant; omnes o r f a n i ab eo pascebantur. quid plura, frater? Marcellum omnes p a u p e r i patronum vocabant. cuius domus p e r e g r i n o r u m et p a u p e r o r u m vocabulum habebat. cui imperator dixit: ‘Ab omni officio te abstineo, ne provincias expolians Christianis conferas’. cui Marcellus respondit: ‘Et mea omnia tua sunt’. cui dixit Caesar: ‘Mea essent, si mihi ea custodires; nunc autem, quia non sunt mea, cui vis ea donas et hoc n e s c i o q u i b u s

1) malum enim pro malo non novimus retribuere; sed didicimus inimicos nostros diligere et pro persecutores nostros orare.

infimis" (p. 55, 1 ff. vgl. 64, 26; 66, 14). „Ἄκουσον μῦθον, οὐ μῦθον", möchte man bei dieser schönen Erzählung mit Clemens ausrufen. Die Sorge für die Witwen und Waisen, für die Armen und Fremden war ja die soziale Botschaft des Evangeliums; Privat- wie Gemeindeliebesthätigkeit rangen in edlem Wetteifer mit einander. Der Christ verzichtet gern auf die Güter dieser Welt, da ein aeternum refrigerium seiner harrt (p. 64, 2; 65, 21; 74, 6). Petrus verkauft den Acker seiner Tochter und sendet den ganzen Erlös an die Armen (s. o. S. 10). Die reiche Eubula schenkt ihre gesamte Habe den Witwen, Waisen und Armen[1]; die Mutter des auferweckten Nicostratus bringt aus Dank 2000 Goldstücke für die virgines Christi, ihr Sohn selbst 4000 Goldstücke (p. 79, 9. 12), die Chryse sogar 10 000 (p. 80, 1). Aber das letzte Beispiel zeigt, wie bereits der alte strenge Standpunkt durchbrochen und die sittliche Würdigkeit des Gebers nicht mehr ausschlaggebend ist, wenn das Geld nur den Armen zugute kommt. Noch freilich regt sich eine rigorose Partei in der Gemeinde, aber sie ist in der Minderheit. Die Verweltlichung hat schon die Kirche erfasst, die Almosen sind gewissermassen zu einem blossen ministerium veräusserlicht[2]. Derselbe Geist droht auch die alte strenge Disziplin und Busspraxis zu zerstören. Die Taufe war die Versiegelung in die Gemeinschaft Christi, daher signum = σφραγίς (p. 50, 28; 51, 8) genannt, sie verpflichtete zu einem reinen Leben nach den Geboten Christi. Die Christen galten als die sancti (= ἅγιοι p. 62, 10), als die vasa sancta (σκεύη ἅγια p. 47, 29), und als solche haben sie sich in der Gemeinschaft zu bewähren. Es ist insbesondere der Kampf gegen die Unsittlichkeit des Heidentums, den das Christentum von Anfang an mit Nachdruck aufgenommen hat; die ἁγνεία (p. 86, 9) und ἐγκράτεια (p. 47, 8) gelten daher als das christliche Sittlichkeitsideal. Sie müssen in der älteren Predigt einen

---

1) p. 65, 19 f.: Eubula autem postquam recepit omnia sua dedit in ministerium pauperorum, credens autem in dominum Iesum Christum et confortata et contemnens et abrenuntians huic saeculo, tribuebat viduis et orfanis et vestiens pauperos.

2) Der Lohngedanke spricht deutlich aus den Worten des Marcellus, der seine Wohlthätigkeit an die Christen bei seinem Abfall zu Simon Magus bereut hatte: „Tantam substantiam inpendi tanto tempore, supervacuo credens in dei notitiam me erogare!"

breiten Raum eingenommen haben, dafür legen der II Clemensbrief und die Acta Pauli ein deutliches Zeugnis ab. Das Institut der heiligen Jungfrauen (p. 69, 22; 79, 10) ist entstanden; der wahre verheiratete Christ führt ein eheliches Leben nach dem Grundsatze des Paulus 1. Kor. 7, 29, die Frau betrachtet er als ἀδελφή; der Unverheiratete soll sich der Ehe ganz enthalten, wie an dem Beispiel des Ptolemäus und der Petrustochter illustriert wird. Dass diese Propaganda insbesondere bei der Frauenwelt grosse Wirkung ausgeübt hat, ist nicht der Phantasie des Romanschreibers entsprungen, sondern entspricht wirklichen Thatsachen, wenn auch der Maler hier stärkere Farben aufgetragen hat. Aber für die grosse Masse der Christen war diese Aufgabe viel zu hoch; die tägliche Erfahrung zeigte nur zu deutlich die mannigfachen Fehltritte, die auf die Machinationen und Versuchungen des Teufels zurückgeführt wurden (p. 49, 20. 27; 52, 10. 14; 53, 21; 54, 8; 55, 24 ff. etc); die infirmitas carnis (p. 47, 33; 54, 6) verlangte Berücksichtigung. Wie vor der Taufe, so steht auch nach der Taufe Christus, den Angriffen des Satans gegenüber, seiner Herde helfend und schützend zur Seite. Dass der Christ stets einen gnädigen und gütigen Gott hat und dessen gewiss ist, klingt wie kaum in einer andern gleichzeitigen Schrift als Hauptthema durch. Selbst die groben Sünden wie Hurerei und Abfall vom Glauben sind von der Vergebung nicht ausgeschlossen; das bedeutet bereits einen Fortschritt in der Verweltlichung über Hermas hinaus und führt in gerader Linie zu dem Standpunkt des Calixt. Der Verfasser der Akten lässt den Paulus sowohl wie den Petrus die gleiche Stellung in der Bussdisziplin einnehmen; beide Apostel fordern als einzige Vorbedingung die „paenitentia ex toto corde“. So hat Rufina sich vermessen, an der Eucharistie teilzunehmen, obwohl sie in einem unkeuschen Verhältnis lebt; sie wird zwar mit einer teilweisen Paralyse bestraft, aber Paulus giebt ihr zugleich die Versicherung: si autem paenitueris in facto tuo, fidelis est, qui possit peccata tua delere ⟨et⟩ ab hoc liberare peccato“; der ewige Tod trifft sie erst, wenn die paenitentia nicht geleistet wird: „si autem non paenitueris, cum adhuc in corpore es, accipiet te ignis vastator et tenebrae exteriores in omnia saecula“ (p. 46, 21 ff.). Für diese laxere Praxis in der Sündenvergebung beruft man sich bereits auf Herrenworte, wie das Verhalten des Marcellus bei

der Bitte um Wiederaufnahme in die Gemeinde lehrt. Zunächst ist das Bekenntnis der Sünde notwendig, dann folgt die Reue über die That und das Vertrauen zu Gott, dass er die Sünden vergeben wird, und zuletzt die flehentliche Bitte an die Gläubigen, durch ihre Fürbitte den Sünder der Gnade Gottes bez. Christi zu empfehlen. Das Gebet des Petrus (p. 58, 12ff.) kann gewissermassen als klassische Urkunde für ein öffentliches Bittgebet bei der Aufnahme von Sündern angesehen werden; es lautet: „Tibi, domine noster, gloria et claritudo, deus omnipotens, pater domini nostri Iesu Christi, tibi laus et gloria et honor in saecula saeculorum, amen. quoniam et nos nunc in pleno confortasti et constabilisti in te sub oculis omnium videntium, domine sancte, confirma Marcellum et mitte pacem tuam in eum et domum illius hodie: quidquid autem periit (? peccat) aut errat, tu solus convertere potes universos. te depraecamur, domine pastor ovium dissipatarum olim, nunc autem per te coadunabuntur, sic et Marcellum tamquam unam de oviculis tuis suscipias et non patiaris iam in errore aut in ignorantia diutius bacchari: sed recipias in numero ovium tuarum. etiam, domine, suscipe eum, cum dolore et cum lacrimis rogantem te." Dies Fürbittegebet trägt einen so einfachen, echt christlichen Charakter an sich, dass ich an künstliche Mache nicht glauben kann. So muss wirklich in der Gemeinde vom Bischof gebetet worden sein, wenn es galt, ein verirrtes Schaf in den Schoss der Herde wieder aufzunehmen.[1] Besonders schön klingt der Schluss aus: „Ja, o Herr, nimm ihn auf, der unter Schmerz und Thränen dich bittet." Ist also auch der rigorose Standpunkt in der Bussdisziplin gegenüber groben Sündern im Schwinden begriffen, so ist doch der Akt der Sündenvergebung noch nicht zu einer blossen Form herabgesunken. Es wurde ernste innerliche Reue verlangt, die sich nach aussen durch Schmerz und Thränen kund that. Und die Christen sind der Erhörung ihres Gebetes gewiss, da ihr Gott fidelis (πιστός 1. Kor. 1, 9) ist; jeder, der fest auf ihn vertraut und zu ihm im Gebet sich wendet, findet Gewährung (p. 59, 28; 74, 5), denn per eum omnia inpossibilia possibilia sunt (p. 59, 31). Freilich sind Gottes' Wege nicht der Menschen Wege.

1) Die Wiederaufnahme in die Gemeinde geschieht durch Umarmung (p. 58, 25).

deshalb meinen die Menschen häufig, dass er ihrer vergessen hat, oder dass er machtlos ist inbetreff der Dinge, um die sie ihn bitten, aber der wahre Christ weiss, dass der gütige Gott die Seinigen regiert und einem jeden das Gute bereitet[1] (vgl. die Praxis o. S. 10). Das höchste Gut, das der Christ in der Zukunft erwartet, ist das ewige Leben; dies ist gewährleistet durch die repromissio Christi (p. 47, 20; 58, 9), von der niemand die Gläubigen trennen kann (et nemo vos evellere poterit de repromissione ipsius p. 47, 25). Christus ist nicht allein der Heiland[2], sondern auch der Richter der Lebendigen und der Toten (p. 64, 20 f.: qui est omni veritate plenus et iustus iudex vivorum atque mortuorum, et non est alia spes vitae hominibus, nisi per eum, per quem tibi salvata sunt quae perdideras, vgl. p. 75, 2); auf ihn harrt deshalb die Gemeinde, dass er kommen und einem jeden nach seinen Werken zuerteilen wird (p. 90, 14). Aber es ist doch auffallend, dass der enthusiastische Gedanke an das zukünftige Reich ganz zurücktritt. Das vierte Hauptstück der christlichen Missionspredigt neben Gott, Christus und der Enkrateia, d. i. die Anastasis wird nirgendwo in den erhaltenen Stücken erwähnt. Die christliche Gemeinde, zu welcher der Verfasser gehört, kennt keine Schwärmerei[3], sondern sie hat sich auf den Boden der Wirklichkeit gestellt; sie will in der Welt wirken und die Religion der Sittlichkeit verbreiten. Damit hängt auch zusammen die wenig schroffe Haltung gegenüber dem heidnischen Staat, insbesondere gegen den Kaiserkult. Marcellus, der Christ, hat ruhig eine grosse marmorne Kaiserstatue im Atrium seines Hauses stehen und ist ganz bestürzt, als die Statue durch einen Dämonischen in Stücke zerschlagen wird, da er eine Anzeige beim Kaiser durch Delatoren (curiosi) fürchtet. Wir würden nun eine zornige Zurecht-

---

1) In Christus fühlt sich jeder geborgen, da er stets für die Seinen Fürsorge trägt (p. 70, 24) und auf sie hört, da er ihnen gegenwärtig ist (p. 65, 31 ff.: „flectamus ergo genua Christo, obaudiens nos, etsi non clamaverimus; est qui videt nos, etsi non videtur istis oculis, sed in nobis est: si volumus, non recedet a nobis. expurgemus ergo animas nostras ab omni temptatione pessima, et non discedet a nobis deus; et si tantum annuerimus oculis, adest nobis").

2) Vgl. 61, 17; 63, 31; 74, 14.

3) Doch ist der Gedanke an die Wiederkunft des Herrn kräftig genug; die Christen beschwören den Paulus „per adventum domini nostri Iesu Christi", nicht länger als 1 Jahr von ihnen fern zu sein.

weisung von Seiten des Petrus erwarten, aber der Tadel ist sehr milde: „Non te talem video sicut paulo ante: dicebas enim paratum te esse, omnem substantiam tuam erogare velle ut animam tuam salvam facias“; zugleich fordert er den Marcellus auf, mit Händen das aus dem Springbrunnen fliessende Wasser zu schöpfen und es unter Gebet im Namen Christi auf die Fragmente zu sprengen. Dies geschieht, und die Statue wird wieder heil. Von Feindschaft gegen den Kaiserkult, von Märtyrerfreudigkeit ist nichts zu merken, wenn Marcellus betet: „si ergo, domine, voluntas tua est, esse me in corpore, et non patiar aliquid a Caesare, sit lapis hic integer sicut ante fuit“ (p. 59, 24f.). Dieses Wunder lehrt zugleich, wie tief bereits magische Vorstellungen in die christlichen Volkskreise eingedrungen sind. Die häufigen Anrufungen des Namens Jesu Christi bei Wundern aller Art oder im Kampfe gegen die Dämonen mussten in den unteren Schichten den Aberglauben erwecken und festhalten, der ihnen noch vom Heidentum her tief im Blute lag. Ganz heidnisch mutet es uns an, wenn Marcellus sein Haus von den Spuren und dem Staube des abscheulichen Simon reinigt, indem er mit geweihtem Wasser das ganze Haus, alle Sophas und die ganze Halle mit Einschluss der äusseren Thür besprengt und die Worte spricht: „scio te, domine Iesu Christe, mundum et intactum esse ab omni immunditia, ut exfugetur hostis et inimicus meus a conspectu tuo“ (p. 66, 10f.). In dieser äusserlichen superstitiösen Weise werden Heiden, die das Evangelium annahmen, den Reinigungsakt im Hause vorgenommen haben. Ob und wie weit sich magische Vorstellungen an die beiden heiligen Handlungen, an Taufe und Abendmahl, angeschlossen haben, lässt sich nicht sicher bestimmen. Das Beispiel des Theon lehrt, dass beim Taufakt der Täufling wie der Täufer im fliessenden Wasser stehen und die Taufe beim Untertauchen in nomine patris et filii et spiritus sancti (p. 50, 30) stattfindet. Daran schliesst sich die Feier der Eucharistie, die den Getauften in die volle Gemeinschaft aufnimmt und den Zweck hat, ut sit consummatus servus tuus sine repraehensione in perpetuo (p. 51, 9). Als Mysterien[1] der Sündenvergebung und der Bewahrung sind ohne Zweifel

1) Vgl. den Ausdruck p. 52, 6 „sanctorum mysteriorum communis“ = *τῶν ἁγίων μυστηρίων κοινωνός*.

beide Sakramente gedacht. Wie dort das Wasser, so dienen hier Wasser und Brot als heilige Elemente (vgl. o. S. 25). Dass die Eucharistie in weiten Kreisen der Kirche statt mit Wein mit Wasser gefeiert wurde, ist kaum anzunehmen, aber bei den Agapen wird man häufig aus Mässigkeitsrücksichten [1] den Wein durch Wasser ersetzt haben, und bei der engen Verbindung der Eucharistie mit der Mahlzeit in der ältesten Zeit scheint die apostolische Praxis ganz allgemein als Feier mit Brot und Wasser dargestellt zu sein. Ideal und Wirklichkeit differieren m. E. an diesem Punkte. Im übrigen dient die christliche Gemeinde ihrem Gotte unter Beten und Fasten (p. 45, 8; 49, 21; 63, 11; 65, 26), kommt an dem 'dies dominicus' zum gemeinsamen Gottesdienst in Privathäusern [2] zusammen, wo das A. und N. T. [3] den Gläubigen vorgelesen und erklärt wird (p. 61, 8; 66, 29; 72, 14), und wo die Leiter der Gemeinde, die Episkopen und Diakonen resp. Presbyter, ihres Amtes walten (p. 49, 15; 74, 12).

In dieser Gestalt, die noch durch einzelne Züge genauer charakterisiert werden könnte, tritt uns aus den Petrusakten die christliche Gemeinde am Ende des 2. Jahrhunderts in ihrem religiösen Denken, Fühlen und Handeln vor Augen. Ich schliesse meine Untersuchungen mit der Frage: Konnte wohl ein Gnostiker, d. h. der Stifter oder Anhänger eines Konventikels, ein derartig lebenswahres Bild von den thatsächlichen Verhältnissen liefern?

---

1) Dazu kommt die Rücksicht auf die Vorwürfe der Heiden und die Gefahr der Verfolgung.

2) Im 2. und 3. Jahrh. müssen auch die Xenodochien, Hospitien zu Versammlungszwecken benutzt worden sein, da man unter der heidnischen Obrigkeit ungestörter hier zusammenkommen konnte (p. 49. 16).

3) Das A. T. ist für die christliche Gemeinde als prophetisches Buch auf Christus von grosser Bedeutung.

Anhang.

Ein heidnisches Zeugnis über die alten Petrusakten.

Jüngst hat Harnack in einer „Miscelle zum Aufenthalt des Petrus in Rom" (Theol. Litteraturztg. Nr. 22, Col. 604) auf eine Stelle im Apocriticus des Macarius Magnes lib. III, cap. 22 (ed. Blondel, 1876, S. 102) aufmerksam gemacht, in welcher der von ihm bekämpfte Heide, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach Porphyrius in seinem Buche *κατὰ Χριστιανῶν*, unter anderen folgende Vorwürfe gegen den Apostelfürsten Petrus erhebt: *Οὗτος ὁ πρωτοστάτης τοῦ χοροῦ τῶν μαθητῶν διδαχθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ θανάτου καταφρονεῖν, συλληφθεὶς ὑπὸ Ἡρώδου καὶ φυγών, αἴτιος κολάσεως τοῖς τηροῦσιν ἐγένετο. Φυγόντος γὰρ αὐτοῦ νυκτὸς ἡμέρας γενομένης θόρυβος ἦν ἐν τοῖς στρατιώταις πῶς ἐξῆλθεν ὁ Πέτρος· ἐπιζητήσας δὲ αὐτὸν ὁ Ἡρώδης καὶ μὴ εὑρὼν ἀνακρίνας τοὺς φύλακας ἐκέλευσεν ἀπαχθῆναι, τουτέστιν ἀποτμηθῆναι. Θαυμάσαι τοίνυν ἐστὶ πῶς ὁ Ἰησοῦς τοιούτῳ ὄντι τῷ Πέτρῳ τὰ κλειδία δέδωκε τῶν οὐρανῶν. πῶς ἐν τοσούτῳ τεταραγμένῳ θορύβῳ καὶ τηλικούτοις πράγμασι καταπεπονημένῳ ἔλεγε· Βόσκε τὰ ἀρνία μου, εἴ γε τὰ μὲν πρόβατά εἰσιν οἱ πιστοὶ εἰς τὸ τῆς τελειώσεως προβάντες μυστήριον, τὰ δ᾽ ἀρνία τῶν ἔτι κατηχουμένων ὑπάρχει τὸ ἄθροισμα, ἁπαλῷ τέως τρεφόμενον διδασκαλίας γάλακτι. Ὅμως ἱστορεῖται μηδ᾽ ὀλίγους μῆνας βοσκήσας τὰ προβάτια ὁ Πέτρος ἐσταυρῶσθαι, εἰρηκότος τοῦ Ἰησοῦ τὰς ᾅδου πύλας μὴ κατισχύσειν αὐτοῦ.* Porphyrius knüpft also seine Polemik an die Erzählung Act. 12, 5 ff. und erhebt den Vorwurf der feigen Flucht, obwohl Todesverachtung von Gott geheissen sei. Statt des Flüchtlings haben die unschuldigen Soldaten den

Tod erleiden müssen. Hier schwebt ihm in der Person des Petrus das Bild eines Bischofs vor, der nach christlicher Anschauung in der Verfolgung sich nicht bestürzt zeigen, vor allem nicht sein Heil in der Flucht suchen darf, sondern mutig dem Tode entgegensehen muss. Der Petrus, dem die Schlüssel des Himmelreiches von Jesus übergeben sind, und an den das Wort gerichtet ist: „Weide meine Lämmer!“ ist ja der Inhaber des Bischofsamtes; denn auf die Bischöfe als Nachfolger der Apostel resp. des Petrus werden ja beide Stellen allgemein bezogen. In boshafter Weise benutzt Porphyrius zunächst den ersten Ausspruch: „Weide meine Lämmer“ (Joh. 21, 15), indem er den Ausdruck „Lämmer“ urgiert und zwischen „Schafen“, d. h. den in alle Mysterien eingeweihten Gläubigen, und „Lämmern“, d. h. den noch mit der zarten Milch der Lehre genährten Katechumenen, unterscheidet. Demgemäss will er versteckt andeuten, dass Jesus in richtiger Erkenntnis den Petrus nur mit der Leitung der Katechumenen betraut habe. Erst dann wird das folgende *ὅμως* klar, indem Porphyrius den Ausspruch Jesu Joh. 21, 18 „*βόσκε τὰ προβάτιά μου*“ aufnimmt und dem Petrus im Anschluss an die allgemeine Überlieferung die Führung des Bischofsamtes zuerkennt. Aber diese Zuerkennung wird wieder limitiert durch die Angabe, Petrus hätte „nicht einmal wenige Monate die Schafe geweidet“, andererseits hätte diese kurze Amtszeit durch den Kreuzestod ihren Abschluss gefunden. Auch dabei fehlt es nicht an einer hämischen Bemerkung, indem Porphyrius aus der bereits vorher angezogenen Verheissung des Herrn an Petrus bei seinem Messiasbekenntnis die Worte Matth. 16, 18 *καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς* herausnimmt und an Stelle von *αὐτῆς* willkürlich *αὐτοῦ* einsetzt[1]. Auf diese Weise bekommt der Satz den Sinn, als ob Petrus nach der Verheissung des Herrn überhaupt nicht habe sterben sollen. Nun ist er aber trotzdem gestorben und zwar des gemeinen Kreuzestodes. Den Kreuzestod hat aber Petrus nach der christlichen Tradition in Rom erlitten. Porphyrius giebt als seine Quelle die

---

1) Harnack macht mich freundlichst auf Ephraim's Kommentar zu Tatian's Diatessaron (Moesinger 1876, S. 153) aufmerksam, demzufolge Tatian die Stelle ebenfalls auf Petrus bezogen hat, wenn er am Schluss schreibt: „et portae inferi te non vincent“. Aber deshalb kann an der selbständigen Veränderung durch Porphyrius nicht gezweifelt werden.

ἱστορία an. ist also ganz genau unterrichtet, dass in der Apostelgeschichte oder sonstwo im N. T. diese Nachricht sich nicht vorfindet. Aus dieser *ἱστορία* stammt auch die zweite Nachricht, dass Petrus nur wenige Monate die Herde geweidet hätte. Dies kann man mit Harnack nur auf Rom deuten; Jerusalem ist ganz ausgeschlossen, da Petrus ja nach Porphyrius feige von dort geflohen ist. Einem so gelehrten Manne wie Porphyrius, der noch dazu in Rom lebte, konnten die Ansprüche der römischen Kirche auf Petrus als ihren Gründer und ersten Bischof nicht verborgen sein, denn um 270 gehörte der 25jährige Episcopat des Petrus zum festen Bestande der offiziellen Tradition Roms. Dem gegenüber vertritt Porphyrius die These von einem nur über wenige Monate sich erstreckenden Episcopat. Woher hat er diese geschöpft? Seine Quelle bildeten die Petrusakten, denn nach ihren chronologischen Angaben hat Petrus nur ganz kurze Zeit in Rom der Gemeinde vorgestanden. Seit der Abreise nämlich des Paulus nach Spanien bis zur Ankunft in Rom sind zwei Monate verflossen (p. 52, 15), Paulus selbst soll nicht mehr als ein Jahr von Rom abwesend sein (p. 46, 3) und den Märtyrertod gleich darauf erleiden. Inzwischen aber hat Petrus seinen Kampf mit Simon Magus ausgefochten und ist vor der Rückkehr des Paulus gekreuzigt. Steht nun weiter fest, dass Petrus nach der älteren Überlieferung, d. h. vor der Einführung des Peter-Paul-Festes, an demselben Tage, aber ein Jahr vor Paulus, am 29. Juni, den Tod erlitten haben soll, so bleiben in der That nur wenige Monate für die Anwesenheit des Petrus in Rom übrig. Dergestalt würde die chronologische Berechnung lauten, wenn man die Thatsache ganz übersehen wollte, dass durch die Kombination der Simon Magus-Legende mit der Petrus-Legende in Wirklichkeit ein Zeitraum von 25 Jahren geschaffen ist, indem Petrus zwölf Jahre nach dem Tode Christi von Jerusalem aufbricht, also unter Claudius im Jahre 42 nach Rom kommt und unter Nero im Jahre 67 stirbt[1]. Das war die offizielle Chronologie, wie sie seit Hippolyt in die kirchliche Tradition übergegangen ist. Die Legende vom 25jährigen Episcopat ist erst durch die Anerkennung der Petrusakten als Geschichtsquelle, — denn aus ihnen ist

---

1) Den Namen des Claudius hat natürlich der Romanschreiber unterdrückt, um sein chronologisches System nicht zu diskreditieren.

die Legende geschöpft, — möglich geworden. Porphyrius dagegen, der ja in chronologischen Untersuchungen ein Meister war, hat bei der Lektüre der Akten die offen zutage liegenden Angaben seiner Berechnung zugrunde gelegt, und darnach konnte er allerdings mit gewissem Recht die Dauer des römischen Aufenthalts und der Leitung der Gemeinde auf einige wenige Monate ansetzen. Dass aber in der römischen Gemeinde um die Mitte des 3. Jahrh. eine Überlieferung bestand, Petrus habe nur ganz kurze Zeit in Rom gewirkt, und dass diese von Porphyrius ohne weiteres übernommen sei, kann ich für die Mitte des 3. Jahrh. nicht mehr annehmen, mögen auch wenig gebildete Leser, die von der offiziellen Tradition der Kirche nichts wussten, bei der Lektüre der in den Petrusakten erzählten römischen Begebenheiten den Eindruck einer kurzen Zeitspanne gewonnen haben. Auf wie lange Zeit man vor der Existenz der Akten den römischen Aufenthalt des Petrus ausgedehnt hat, wissen wir nicht; m. E. hat man sich im 2. Jahrh. darüber überhaupt nicht den Kopf zerbrochen, da die Tradition von Petrus als Bischof der römischen Kirche noch garnicht existierte.

Aber nicht allein III, 22, sondern auch IV, 4 kommt Porphyrius auf den Tod des Petrus zu sprechen, indem er zugleich den Märtyrertod des Paulus damit verbindet. Höhnisch weist er auf die Erscheinung des Herrn Act. 18, 9—10 hin, in der er zu Paulus gesprochen: „Fürchte dich nicht, sondern rede, denn ich bin mit dir, und niemand soll sich unterstehen, dir zu schaden.“ Er, der Prahler, welcher sagte: „Wir werden die Engel richten“ (1. Kor. 6, 3), sei bereits in Rom ergriffen und enthauptet worden. In gleicher Weise sei auch Petrus, der die Macht (von Jesus) erhielt, die Lämmer zu weiden, ans Kreuz mit Nägeln geschlagen[1]. Bei Paulus setzt Porphyrius *ἐν Ῥώμῃ* hinzu, aber unzweifelhaft verlegt er auch den Kreuzestod des Petrus nach Rom; diese Thatsache ist zu bekannt, deshalb dünkt ihm eine genaue Angabe ganz überflüssig. Dies ist aber wichtig für die von Harnack

1) *Ἴδωμεν δ᾽ ἐκεῖνο τὸ ῥηθὲν τῷ Παύλῳ· „Εἶπε δὲ δι᾽ ὁράματος ὁ Κύριος ἐν νυκτὶ τῷ Παύλῳ· Μὴ φοβοῦ, ἀλλὰ λαλεῖ, ὅτι μετὰ σοῦ εἰμι καὶ οὐδεὶς ἐπιθήσεταί σοι τοῦ κακῶσαί σε“. Καὶ ὅσον οὐδέπω ἐν Ῥώμῃ κρατηθεὶς τῆς κεφαλῆς ἀποτέμνεται οὗτος ὁ κομψός, ὁ λέγων ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Πέτρος λαβὼν ἐξουσίαν βόσκειν τὰ ἀρνία, τῷ σταυρῷ προσηλωθεὶς ἀνασκολοπίζεται.*

vertretene Ansicht, in III, 22 sei ebenfalls Rom gemeint, denn auch an unserer Stelle spricht Porphyrius von der Macht des *βόσκειν τὰ ἀρνία,* vertritt mithin die Überlieferung, dass Petrus der römischen Gemeinde vor seiner Kreuzigung vorgestanden hätte. An letzter Stelle könnte man auf die Benutzung der gangbaren Tradition über Paulus und Petrus schliessen, denn in den gleichen Ausdrücken beschreiben die altchristlichen Schriftsteller das Martyrium des Paulus und Petrus, aber durch die erste Stelle wird m. E. die Lektüre der Petrusakten selbst zur Evidenz erhoben. So liefert Porphyrius ein beachtenswertes Zeugnis für die Verbreitung und für das hohe Ansehen der Petrusakten in Rom. Er wertet den Inhalt der Akten als *ἱστορία,* nicht als Legende, genau wie später Eusebius h. e. II, 25, 5: *Παῦλος δὴ οὖν ἐπ' αὐτῆς Ῥώμης τὴν κεφαλὴν ἀποτμηθῆναι καὶ Πέτρος ὡσαύτως ἀνασκολοπισθῆναι κατ' αὐτὸν ἱστοροῦνται.*

Nachträge.

Zu S. 9, Anm. 3: Der Ausdruck *σκεύη* ist wohl besser im Sinne von Röm. 9, 22. 23 auf die gläubigen Christen zu beziehen, da der Verf. der Petrusakten p. 47, 29 von vasa sancta et fideles des Herrn und p. 56, 12 im Gegensatz dazu von vasa des Teufels redet.

Zu S. 98: Zahn, G. K. 839, Anm. 3 sieht in der Stelle p. 98, 2 ff. einen an das Häretische anstreifenden „Panchristismus", aber m. E. mit Unrecht, denn der Verfasser will zum Ausdruck bringen, dass der Gott-Christus nur mit dem Geiste erfassbar ist; aber trotzdem ist er für den Gläubigen nicht im kosmischen, sondern im ethischen Sinne ein erkennbares Wesen, denn es besteht zwischen beiden ein inniges Liebesverhältnis. Dieses Band wird durch die im menschlichen Leben bestehenden innigen Beziehungen dargestellt; so steht Christus zu seinen Gläubigen im Verhältnis von *πατήρ, μήτηρ, ἀδελφός, φίλος, δοῦλος, οἰκονόμος.* Erst mit den Worten *σὺ τὸ πᾶν καὶ τὸ πᾶν ἐν σοί* geht der Verf. zur Beschreibung des Christus als eines kosmischen Prinzipes über.

Zu S. 99. Für die Benutzung der Johannesakten durch den Verfasser der Petrusakten könnte man auch die Stelle p. 76, 28 ff. herbeiziehen, wo es heisst: „malum enim pro malo non novimus retribuere; sed didicimus inimicos nostros diligere et pro persecutores nostros orare. si enim et hic potest paeniteri, melius. deus enim non memorabitur mala“. Genau so redet Johannes p. 191, 11 ff.: *Οὐκ ἐμάθομεν, τέκνον, κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδοῦναι. καὶ γὰρ ὁ θεὸς ποιησάντων ἡμῶν εἰς αὐτὸν πολλὰ κακὰ καὶ οὐχὶ καλὰ ἀντιμισθίαν ἡμῖν οὐκ ἀπέδωκεν, ἀλλὰ μετάνοιαν· καὶ ἀγνοησάντων ἡμῶν τὸ ὄνομα αὐτοῦ οὐκ ἠμέλησεν, ἀλλ' ἠλέησεν, καὶ βλασφημησάντων οὐκ ἐπεξῆλθεν, ἀλλ' ἐσπλαγχνίσθη· καὶ ἀπιστησάντων ἡμῶν οὐκ ἐμνησικάκησε· καὶ διωξάντων τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ οὐκ ἀνταπέδωκεν, ἀλλὰ μετάνοιαν ὑποβαλὼν καὶ ἀποχὴν κακῶν παρεκάλεσε καὶ ἡμᾶς ἐπ' αὐτόν.*

Zu S. 102: Gerade unter der Regierung des Septimius Severus konnte ein Schriftsteller von der Verbreitung des Christentums in den höchsten Gesellschaftskreisen Roms erzählen und den zeitgeschichtlichen Zustand in idealer Weise auf die Apostelzeit zurückdatieren, denn Tertullian berichtet ad Scapulam c. 4 von dem Kaiser: „sed et clarissimas feminas et clarissimos viros Severus, sciens huius sectae esse, non modo non laesit, verum et testimonio exornavit et populo furenti in nos palam restitit“, und vorher: „ipse etiam Severus Christianorum memor fuit. nam et Proculum Christianum, qui Torpacion cognominabatur, Euhodi procuratorem, qui eum per oleum aliquando curaverat, requisivit et in palatio suo habuit usque ad mortem eius; quem et Antoninus optime noverat lacte Christiano educatus“.

Zu S. 126: Es ist mir wahrscheinlich, dass der Verfasser der Johannesakten in der Leidensgeschichte auch das Petrusevangelium benutzt hat. Theologisch zeigen beide Schriften grosse Verwandtschaft.

Zu S. 141: Auch Philastrius kann als Zeuge für die Petrusakten aufgezählt werden, denn h. 29 berichtet er von Simon Magus: „Qui cum fugeret beatum Petrum apostolum de Hierusolimitana civitate Romamque deveniret ibique pugnaret cum beato apostolo apud Neronem regem, devictus undique oratione beati apostoli atque percussus ab angelo sic meruit interire, ut eius magia evidens ac mendacium cunctis hominibus patefieret“. Die direkte Flucht von Jerusalem nach Rom stammt ja aus den Akten.

Namen- und Sachregister.

(Die Ziffern bezeichnen die Seiten.)

Abdias-Sammlung 60.
Abendmahl 25. 112. 165 f.
Aberglauben 165.
Acta Pilati 63.
Ägypter-Evangelium 88.
Agapius 30. 31. 65.
Agrippa, Präfekt von Rom 84 f. 100. 144. 157.
Agrippina 157.
Agrippinus 157.
Albinus 85 f. 100. 157.
Almosen 100. 161.
Aloger 31. 125.
Ambrosiaster 141 f.
Ambrosius 49. 143.
Amphilochius 28. 29. 65. 145. 150.
Ananias 156.
Anastasius 164.
Anatolius Scholasticus 148.
Andreas v. Caesarea 146.
Andreasakten 27. 29. 30. 44. 46. 47. 50. 52. 53. 54. 55. 59. 61. 63. 74. 75. 86. 130.
Antiochien 32.
Antulus 157.
Apollonius 79.
Apostelgeschichte 14. 30. 31. 44 f. 51. 52. 67. 76. 105. 130.
Apostolische Constitutionen 35. 146. 148.
Apostoliker 64.
Aricia 109. 142.
Aristeus 157.
Ariston 157.
Asien 32. 38. 121. 123. 125. 130.
Askese s. Enkrateia.
Athanasius 135.
Athanasius (Synopsis des) 28. 66.
Augustin 14 f. 44. 49 ff. 57 f. 70. 75. 132 ff. 148 ff.

Balbus 99. 157.
Bardesanes 64. 124.
Barnabasbrief 30. 135.
Bartholomäus 15. 30.
Basilides 33. 71.
Berenice 157.
Bussdisziplin 163.

Cäsarea 89. 148.
Caius v. Rom 102.
Calixt 125. 162.
Candida 156.
Chiliasmus 120.
Christus 24. 90 ff. 112. 114 f. 121. 126. 129. 164. 171.
Chryse 102. 157. 161.
Claudius (Kaiser) 81. 89. 103. 156. 169.
Clemens Alexandr. 20. 21. 35. 79. 82. 88. 100. 103. 104. 115. 117. 120 f. 153.
Clemens (II. Brief) 88. 91. 102. 145. 162.
Clementinen 20. 35. 89. 148.
Cleobius 36. 157.
Commodian 101. 106 f. 112. 126 f. 130. 132. 142.

Commodus (Kaiser) 100. 101. 102.
Cyprian 41.

Daniel 46.
Demas 32. 37. 142.
Demetrius 99. 157.
Didache 30. 145. 153.
Didaskalia 35. 146.
Dionysius 99. 157.
Dionysius v. Korinth 102.
Doketismus 30. 37. 39. 42. 70. 71. 90. 93. 95. 96. 102. 113. 121. 126.
Domitilla 17 f.
Doris 157.
Dositheus 35.
Drusiana 60. 72. 128.

Ebion 32. 33. 38. 39.
Ebioniten 64.
Egetes 53.
Ehe 162.
Elias 149.
Enkrateia 13. 25. 30. 46. 47. 72. 85. 86. 112. 116. 145.
Enkratiten 64.
Ephesus 33. 36. 38. 86. 108. 123. 124. 130. 137.
Ephraim v. Antiochien 148 f.
Ephraim Syrus 64.
Epiphanius 21. 31 ff. 64. 77.
Epiphanius (Mönch) 67.
Eubula 25. 79. 80. 157. 161.
Eukleia 50.
Euodius 50. 53 f. 70.
Euphemia 157.
Eusebius 13. 28 f. 63 f. 101. 103. 119 f. 131. 145. 149. 151. 153. 155. 171.

Faustus (Manichäer) 46 f.
Festus 157.
Filostrate 157.
Flaccus (comes) 19.
Fortunatus 72.

Geheimlehre 52. 94. 113 ff. 121.
Gelasius 49. 55 f. 59. 62. 127. 143.
Gemellus 157.
Gnostiker 13. 21. 27. 30. 37. 79. 111. 113. 118. 120. 124. 126. 129. 145. 152. 166.

Hegesipp 34. 35. ~~53.~~
Pseudo-Hegesipp 142 f.
Henoch 135. 149.
Hermas 30. 101. 111. 162.
Hermogenes 32. 37. 142.
Hieronymus 14. 15. 49.
Pseudo-Hieronymus 62 f.
Hippolyt 34. 35. 103 f. 109. 117. 125. 130. 155.

Ifitus 157.
Ignatius 35. 91. 126.
Ikonoklasten 41. 42. 150.
Innocenz I. 54 f. 59. 67. 139.
Iphidamia 53.
Irenäus 32. 34. 93. 101 f. 115 f. 153.
Isidor v. Pelusium 145 f.
Italicus 157.

Jakobus, Bruder des Johannes 70.
Jakobi, Protevangelium 133.
Jerusalem 13. 18. 20. 25. 79. 80. 81. 88. 89. 110. 111. 147. 156. 169.
Johannes v. Thessalonich 65.
Johannes-Akten 26. 27. 29. 36. 39. 47. 50. 52. 53. 55. 56. 59. 60. 61. 63. 65. 67. 70. 72. 73. 74. 76. 77. 78. 90. 94. 96. 97. 99. 111. 113. 120. 121. 123 ff. 137. 145. 148 ff. 172.
Johannes-Apokalypse 88. 122. 123.
Johannes-Evangelium 26. 32. 38. 122. 172.
Judäa 32. 79. 80. 120.
Julium (Forum) 23. 109. 110.
Jungfrauen 46. 49. 162.
Justin 34. 89. 103. 156.

Kaiserkult 164.
Kallimachus 60. 72.
Kastor 157.
Kerinth 32. 38. 39.

Klaudius 32. 36.
Kleobius (Kleobulus) 32. 34. 35. 36. 37. 147.
Kleopatra 72.
Konstantinopel (Synode) 150.
Kosmokrator 128.
Krankenheilungen 13. 23.

Lapsi 100. 101. 111.
Leo der Grosse 55. 56. 59. 60. 61. 139 f.
Leontius 42.
Leucius 26 f. 31 f. 37. 39 f. 44. 49 ff. 61 ff. 73. 76 f. 88. 97. 99. 111. 113. 121 ff.
Liebesthätigkeit 160 f.
Linus-Akten 18. 20. 144. 145.
Lykomedes 72. 73.
Lysimachus 157.

Manichäer 14. 29 f. 41. 44 f. 50 ff. 61 f. 65. 67. 70. 75. 118. 131. 136. 138. 145.
Marcellus 17. 18. 86. 87. 89. 99. 100. 106. 143. 144. 157. 160. 162. 164 f.
Marcia 102.
Marcion 38. 45. 51. 111.
Marcus, Präfekt von Rom 17. 144.
Matthäus-Akten 30.
Maximilla 53.
Melito (Mellitus) 60 f. 93.
Merinth 32 ff. 38.
Modalismus 70. 90. 95. 112. 125.
Monarchianische Prologe 115. 123 ff.
Montanisten 41. 79. 111. 125. 127.
Muratori, Kanon 103 ff. 115. 123. 130.

Narcissus 141. 157.
Neapolis (Flavia) 80. 111.
Nereus- u. Achilleus-Akten 16 f. 143. 145.
Nero 81. 84 f. 89. 100. 103 f. 142. 156. 169.
Nicäa (2. Synode) 28. 65. 150.
Nicaria 157.
Nicephorus 28. 41. 66. 145.
Nicephorus Callisti 108.
Nicostratus 99. 146. 157. 161.
Nordafrika 52. 136. 138.
Novatian 125.

Origenes 15. 22. 30. 82 f. 96. 103. 104. 120. 125. 130.
Origenianer 64.
Orosius 58.

Pacian 40. 41. 77. 127.
Papias 120. 153.
Parthien 130.
Patmos 38. 123.
Paulus-Akten 13. 22. 29. 30. 34. 37. 44. 47 ff. 50. 52. 56. 64. 73. 78. 81. 82 ff. 91. 99. 108. 116. 120. 122. 130 ff. 141. 142. 147. 155. 162.
Petronilla 17 ff. 143.
Petrus-Apokalypse 30. 120.
Petrus-Evangelium 29. 120. 126. 172.
Petrus-Kerygma 78. 79. 82. 120.
Philastrius 31. 43 f. 47 f. 74. 130 ff. 172.
Philippus-Akten 15. 16. 30. 56. 88. 129.
Photius 27 ff. 47 f 50. 64. 65. 67 f. 90. 119. 121 f. 150 f.
Plinius 91.
Polykarp 33.
Pompeius 157.
Porphyrius 167 ff.
Priscillian (Priscillianisten) 30. 31. 41. 51. 52. 54 ff. 67. 75. 118. 131. 138 f.
Prochorus (Pseudo-) 76. 123. 150.
Propheten 81. 82.
Ptolemäus 11 f. 19. 24. 25. 156. 162.

Quartadecimaner 64.
Quartus 156.

Rom 17. 18. 20. 22. 23. 54. 55. 68. 79. 80. 81. 89. 102. 104. 105. 108. 109. 120. 124. 125. 141. 144. 147. 156. 168.
Rufin 83.
Rufina 24. 156. 162.

Samaria 80. 89. 111. 147. 156.
Sapphira 156.
Sardes 60.

Seelenlehre 132.
Septimius Severus 100. 102. 172.
Sibyllinen 82.
Simon Magus 17. 20. 23. 25. 34 ff. 68. 69. 79 f. 86 ff. 93. 101. 103. 104. 106. 109. 117 ff. 141 f. 146 f. 156.
Spanien 41. 52. 55. 56. 81. 105. 138.
Sündenvergebung 159 f.
Symbol, römisches 92. 111. 114.
Syrien 89. 126.

Tatian 124.
Taufe 57. 161. 165.
Terracina 109. 157.
Tertullian 41. 48. 102. 103. 124. 125. 135. 172.
Teufel 50. 68. 69. 128. 159.
Tierseelen 30. 132.
Timotheus, Presbyt. v. Konstant. 65.
Titus 18.
Thekla 48. 78. 86. 91. 108. 116. 154.
Theodoret 64.
Theon 25. 157.
Thomas-Akten 13. 14. 29. 44 ff. 50. 52. 57. 61. 64. 74. 75. 86. 97. 130. 132.
Thomas-Evangelium 29. 88.
Turibius 55 ff. 60. 61. 67. 75. 139.

Valentin 38. 111. 118. 126. 127.
Virginität 12. 19. 25.
Visionen 25.

Xantippe 85. 157.

Druck von August Pries in Leipzig.

DIE ECHTHEIT

DES

ZWEITEN THESSALONICHERBRIEFS

UNTERSUCHT

VON

D. W. WREDE

PROFESSOR DER EV. THEOLOGIE IN BRESLAU

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG

1903

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE. IX. BAND, 2. HEFT.

MEINEM SCHWIEGERVATER

D. HERMANN SCHULTZ

IN GÖTTINGEN

IN LIEBE UND DANKBARKEIT

Vorwort.

Die nachfolgende Abhandlung war bereits, als ich die Ausarbeitung meines Buches über das Messiasgeheimnis in den Evangelien (Göttingen 1901) begann, d. h. vor mehr als zwei Jahren, bis auf einige Anmerkungen fertig niedergeschrieben. Inzwischen erschien H. Holtzmanns Aufsatz „Zum zweiten Thessalonicherbrief" in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft II, 1901 S. 97—108. Da hier ebenfalls, wie in meiner Arbeit, das Verhältnis des zweiten Thessalonicherbriefs zum ersten besonders erörtert wird, konnte die Frage entstehen, ob meine Arbeit nun noch am Platze sei. Ich habe darüber keinen Zweifel gehegt. Meine Studie ist von Holtzmanns Arbeit nach Inhalt, Anlage und Problemstellung doch so verschieden, dass ich sie wohl auch geschrieben hätte, wenn ich jene bereits gekannt hätte. Bei der Revision und Redaktion, der ich das Ganze jetzt vor der Veröffentlichung unterworfen habe, schienen mir lediglich einige wenig erhebliche Nachträge und eine Reihe formeller Änderungen notwendig.

Vielleicht ist manchem Leser die Darstellung in Abschnitt I zu breit. Ich habe jedoch gerade hier, wo es sich um die Grundlegung handelt, die Thatsachen so genau als möglich feststellen wollen.

Wer zu dem in Abschnitt V behandelten Problem Besseres zu sagen weiss als ich, dem werde ich dankbar sein. Wertvoll war mir in diesem Punkte eine briefliche Äusserung H. Gunkels, wenngleich ich seiner Auffassung nicht gefolgt bin. —

Für die Geschichte des Urchristentums hat die Frage nach der Echtheit dieses Briefes nur eine sehr begrenzte Bedeutung. Gleichwohl hat das Thema sein Interesse. Mich hat es fast wider Willen festgehalten, als ich ihm einmal näher getreten war.

Breslau, Dezember 1902.

W. Wrede.

Addenda und Corrigenda.

Zu S. 26 oben. Die Worte aus 2. Thess. 3_{1} und 3_{3} nebst den Parallelen 1. Thess. 5_{25} u. $_{24}$ sollten auch unterstrichen sein, wenn es richtig ist, dass der Verf. von 2. Thess. eigentlich 3_{1} schon zum Schlusse übergehen wollte (S. 78f.)

S. 11 Z. 8 v. u. lies II 3_{15} statt II 4_{15}.

47 „ 17 „ o. „ 2_{2} „ 2_{1}.

Inhalt.

Seite

Einleitendes . . . . 1— 3

I.

Literarisches Verhältnis des 2. zum 1. Thess.brief. 3—36

Übersicht über die Parallelen S. 3—12. Allgemeines darüber S. 12—14. Der besondere Parallelismus der Briefe: 1) historische Situation S. 15—17, 2) Gedankeninhalt S. 17, 3) Gliederung S. 17f.; 4) die Einzelparallelen stehen in parallelen Abschnitten S. 18—20, 5) einige an auffallend entsprechenden Einzelstellen S. 20—23; 6) die Reihenfolge der Parallelen vielfach gleich S. 23—27; 7) bes. genau stimmt I 1$_1$ mit II 1$_{1.2}$, 1$_2$$_9$ mit II 3$_8$ S. 27f. Nur literarische Benutzung von 1. Thess. erklärt die Thatsachen S. 28—32. Paulus nicht Verfasser S. 32—35 (S. 34f. eine Differenz zwischen II und I). Auch Timotheus nicht Verfasser S. 35f.

II.

Bedenken gegen eine frühe Fiktion . . . . 36—39

Absicht und Situation des Autors (2. Thess. 2$_2$) . 40—73

2. Thess. gegen unmittelbar bevorstehende Parusie S. 40—42. Gegensätzliches Verhältnis von 2$_{1-12}$ zu 1. Thess. 5$_{1-4}$ S. 42—47. Die Predigt vom Eintritt des Endes erzeugte nach 2$_2$ Schrecken S. 47—50. Einwirkung von Propheten S. 50. 3$_6$ff. ergiebt nichts für die Situation, auch die Erwähnung von Verfolgungen nicht S. 51—54. 2$_2$ kann Paulus nur einen untergeschobenen Brief meinen; aber 2$_2$ als paulinisch nicht begreiflich. S. 54—59. Wenn unpaulinisch, geht 2$_2$ nicht auf Briefunterschiebung S. 59—65.

Διὰ λόγου 2 2 S. 65f. Ergebnis S 67—69 (Weshalb ein Thess. brief? S. 68). Grösserer geschichtlicher Zusammenhang? Die Autorität der Paulusbriefe schafft Schwierigkeiten (2. Petr. 3 16, Jak. 2 14ff.) S. 69—73. Seite

III.

Form und schriftstellerisches Verfahren . . . 73—85

Zur Ausdrucksweise S. 73—75. Stimmung und Ton S. 75f. Schriftstellerisches Verfahren des Nachahmers im Einzelnen. S. 76—82. „Ich“ und „wir“ im Briefe S. 82f. Vorstellbarkeit der angenommenen Nachahmung? S. 83f. Unklarheiten als Folge der Nachahmung S. 84f.

IV.

Der Brief eine Fälschung . . . . 86—91

Anwendbarkeit des Begriffes Fälschung S. 86f. 3 17 widerspricht nicht, ist sogar verräterisch S. 87—90. Erfolg der Fälschung S. 90f.

Chronologisches . . . . 91—96

Kein fester terminus a quo S. 91. Bezeugung des Briefs (bes. Marcion, Polykarp) S. 91—95. Bedenklich für einen späteren Ansatz scheint 2 4 S. 95f.

V.

Die Erwähnung des Tempels Gottes 2 4 . . . . 96—113

Der Tempel nicht die Kirche S. 96f. Der Inhalt von 2 3ff. nicht Erfindung des Autors. Schriftliche Quelle möglich S. 98—100. Die Erwartung 2 4 gleichfalls eine ältere Konzeption. S. 100—193. Umdeutung des Wortes vom Tempel nicht anzunehmen. S. 103—105. Wiederaufbau des Tempels schwerlich vorausgesetzt S. 105f. Ist die Wendung ohne Gedanken an die Zerstörung des Tempels übernommen? Analogien dafür? (Apok. 11 1. 2. 8. 13) S. 106—112. Ergebnis S. 112f.

Abschluss 113. 114

Unter den Bedenken der Kritik gegen die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs hat E. Reuss[1] das „schlagende Hauptargument" vermisst. Wenn H. Holtzmann es in der Behandlung des eschatologischen Themas im zweiten Kapitel finden wollte[2], so hat er damit gewiss der herrschenden Meinung der Kritik Ausdruck gegeben, soweit sie überhaupt den paulinischen Ursprung des kleinen Briefes bestritten hat. Auf den gleichen Punkt hat sich auf der andern Seite ganz überwiegend die Bemühung der Verteidigung gerichtet.

Ich glaube, dass aus dem Inhalt und Sinn dieser Stelle wohl ein Verdacht erwachsen kann, ein wirklich überführender Beweis gegen die paulinische Herkunft des Briefes sich aber nicht gewinnen lässt. Was neuerdings z. B. Bornemann[3], Jülicher[4], Zahn[5], unter anderm Gesichtspunkte Gunkel[6] und Bousset[7] in dieser Richtung über den Passus vom Antichrist gesagt haben, ist nicht so ganz leicht zu entkräften. Die Deutung der Stelle auf Nero ist jedenfalls gründlich erschüttert. Man sieht ein, dass

---

1) E. Reuss, Die Geschichte der heil. Schriften Neuen Testaments[5] 1874 S. 73.

2) H. Holtzmann, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament[3] S. 215.

3) Bornemann, Die Thessalonicherbriefe (5. u. 6. Aufl. des Meyerschen Kommentars), bes. S. 357 ff.

4) Jülicher, Einleitung in das Neue Testament[3, 4] S. 48 ff. (= [1, 2] S. 41 ff.).

5) Zahn, Einleitung in das Neue Testament S. 178 ff. (Ich zitiere die erste Auflage. [1] S. 160—183 entspricht [2] S. 161—184.) Vgl. auch Zahns Apokalyptische Studien („Nero der Antichrist") in der Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1886 S. 337 ff.

6) Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 221 ff.

7) Bousset, Der Antichrist S. 13 u. s.

dem Bilde des Antichrists gerade die Züge fehlen, die den römischen Herrscher, den Muttermörder, den Redivivus und den Christenverfolger verraten müssten. Auch die Behauptung, das Kapitel stehe unter dem Einfluss der johanneischen Apokalypse, findet heute nicht mehr so leicht Glauben wie früher.

Mit erheblich besserem Rechte kann man — unabhängig von der Auffassung des eschatologischen Stückes — jenes „schlagende Hauptargument" in einem andern Punkte finden: in dem literarischen Verhältnis des zweiten zum ersten Thessalonicherbriefe. Manche Kritiker haben von diesem Verhältnis kaum Notiz genommen[1]; viele andere haben es ernstlich untersucht, haben auch Gewicht darauf gelegt, durchweg aber wird auch von ihnen seine Bedeutung noch nicht hoch genug eingeschätzt.[2]

Mir wenigstens will es so scheinen. Mein Urteil über diesen Brief hat lange hin und her geschwankt. Eine genauere Untersuchung seines Verhältnisses zum ersten Thessalonicherbriefe hat mich zu der Ansicht geführt, dass seine Echtheit sich doch nicht halten lässt. Ich bin dabei allerdings der Meinung dass trotz aller guten Beobachtungen, die bei dem Vergleiche der beiden Briefe gemacht worden sind, die ganze Stärke dieses Arguments noch nicht zu Tage getreten ist, sei es auch nur, weil man diese Beobachtungen nicht genügend gesammelt, beleuchtet und verfolgt hat. Ob ich mich hierin täusche, muss der Leser entscheiden.

Natürlich ist es unmöglich, die Untersuchung auf den genannten Punkt zu beschränken. Manches, was oftmals verhandelt worden ist, soll freilich in dieser Studie nur gestreift werden; anderes aber wird eine eingehende Berücksichtigung verlangen.

---

1) Z. B. Klöpper in seiner sorgfältigen Arbeit „Der 2. Brief an die Thessalonicher" (Theol. Studien und Skizzen aus Ostpreussen II 1889). Auch B. Weiss geht in seiner Einleitung in das Neue Testament sehr kurz über den Punkt hinweg.

2) Weizsäcker, Das Apostolische Zeitalter S. 258 (= ²249) macht den Punkt zur Hauptsache. Bornemann S. 460 hält ihn ebenfalls für den wichtigsten, tritt aber für die Echtheit ein. Neuestens hat ihn auch H. Holtzmann, Zum zweiten Thessalonicherbrief, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (im Folgenden = ZNTW) II 1901 S. 97—108, besonders betont, obwohl ihm die apokalyptische Haltung des Briefes die Hauptinstanz zu bleiben scheint (S. 97).

Vor allem darf es nicht bei der blossen Negation bleiben: es muss gefragt werden, wie der Brief positiv als pseudonymes Schriftstück zu begreifen ist. Die Kritik hat wertvolle Beiträge für diese Frage geliefert, aber sie hat sich ihrer doch nicht mit dem gleichen Interesse angenommen wie der Begründung des negativen Urteils.[1] Daher hat sie auch gewisse Schwierigkeiten, die der Bestreitung der Echtheit des Briefes thatsächlich im Wege stehen, nicht genügend gewürdigt.

I.

Zunächst stellen wir in einer raschen Übersicht die zwischen beiden Thessalonicherbriefen bestehenden Übereinstimmungen nochmals einfach zusammen.

Es entspricht unserm Zwecke am besten, die in Frage kommenden Stellen des ersten Briefes neben den in Abschnitte zerlegten Text des zweiten zu rücken, das Verwandte — nicht blos die wörtlichen Anklänge, sondern gelegentlich auch sonstige Ähnlichkeiten — durch den Druck hervorzuheben und vorerst nur einige wenige Bemerkungen zur Erläuterung einzuschalten. Die Zusammenstellung wird lehren, welche Parallelen zusammen betrachtet werden müssen — darauf kommt etwas an, wie sich zeigen wird; andererseits wird sie einigermassen deutlich machen, in welchem Verhältnisse das Gemeinsame zum Sondereigentum der Briefe steht. Wir führen übrigens nicht schlechthin alles auf, was man in den beiden Briefen verglichen hat. Parallelen wie 1. Thess. 2 16 *ἵνα σωθῶσιν* und 2. Thess. 2 10 *εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς*[2] oder 1. Thess. 2 11 *ἕνα ἕκαστον* und 2. Thess. 1 3 *ἑνὸς*

1) Bornemann hat nicht so Unrecht, wenn er S. 478 sagt: „. . . es ist von den Bestreitern der Echtheit (des Briefes) bisher der Versuch weder gemacht noch durchgeführt worden, die ganze Eigenart und den ganzen Inhalt des 2. Briefes unter Voraussetzung seiner Unechtheit verständlich zu machen“.

2) Holtzmann, ZNTW 1901 S. 101 vergleicht ausserdem auch das vor diesen Worten stehende *οὐκ ἐδέξαντο* mit dem *ἐδέξασθε* 1. Thess. 2 13, obwohl dieses 3 Verse vor dem *ἵνα σωθῶσιν* steht und ein ganz anderes Objekt hat als das *οὐκ ἐδέξαντο*.

ἑκάστου werden absichtlich übergangen. Indessen wird die Übersicht, denke ich, alles enthalten, was überhaupt für unsere Frage von irgend welchem Belang ist.[1]

2. Thess.	1. Thess.
1 1. 2	1 1
1 Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ ἡμῶν καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ· 2 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς [ἡμῶν] καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.	Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη.
1 3–12	a) zu V. 3f, 10f:
	1 2–10 (8)
3 Εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν, ἀδελφοί, καθὼς ἄξιόν ἐστιν, ὅτι ὑπεραυξάνει ἡ πίστις ὑμῶν καὶ πλεονάζει (b)[2] ἡ ἀγάπη (a, b) ἑνὸς ἑκάστου πάντων ὑμῶν εἰς ἀλλήλους (b), 4 ὥστε αὐτοὺς ἡμᾶς ἐν ὑμῖν ἐνκαυχᾶσθαι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ θεοῦ (d) ὑπὲρ τῆς ὑπομονῆς ὑμῶν καὶ πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς διωγμοῖς (d) ὑμῶν καὶ ταῖς θλίψεσιν αἷς ἀνέχεσθε, 5 ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ, εἰς τὸ καταξιωθῆναι ὑμᾶς τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ (e), ὑπὲρ ἧς καὶ πάσχετε, 6 εἴπερ δίκαιον παρὰ θεῷ ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλίψιν	2 Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ πάντων ὑμῶν, μνείαν ποιούμενοι ἐπὶ τῶν προσευχῶν ἡμῶν, 3 ἀδιαλείπτως μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν . . . . . 6 καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου, δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου, 7 ὥστε γενέσθαι ὑμᾶς τύπον πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ τῇ Ἀχαΐᾳ. 8 ἀφ' ὑμῶν γὰρ ἐξήχη-

1) Ich gebe den Text nach Nestles Neuem Testament.

2) Ich schalte diese Buchstaben, die auf die entsprechenden Stellen des 1. Briefes hinweisen, nur da ein, wo sie die Orientierung erleichtern.

7 καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἄνεσιν μεθ' ἡμῶν, ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (b) ἀπ' οὐρανοῦ (c) μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ 8 ἐν πυρὶ φλογός, διδόντος ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσιν θεὸν (f) καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, 9 οἵτινες δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, 10 ὅταν ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ (b) καὶ θαυμασθῆναι ἐν πᾶσιν τοῖς πιστεύσασιν. ὅτι ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς, ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ. 11 Εἰς ὃ καὶ προσευχόμεθα πάντοτε περὶ ὑμῶν, ἵνα ὑμᾶς ἀξιώσῃ τῆς κλήσεως ὁ θεὸς (e) ἡμῶν καὶ πληρώσῃ πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης καὶ ἔργον πίστεως ἐν δυνάμει, 12 ὅπως ἐνδοξασθῇ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ ἐν ὑμῖν, καὶ ὑμεῖς ἐν αὐτῷ, κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

ται ὁ λόγος τοῦ κυρίου οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ Ἀχαΐᾳ, ἀλλ' ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν, ὥστε μὴ χρείαν ἔχειν ἡμᾶς λαλεῖν τι . . . .

b) zu V. 3, 7, 10:

3 12. 13

12 ὑμᾶς δὲ ὁ κύριος πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας, καθάπερ καὶ ἡμεῖς εἰς ὑμᾶς, 13 εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτως ἐν ἁγιωσύνῃ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ.

c) zu V. 7 (wo ebenfalls vom Kommen Jesu die Rede ist):

4 16

καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ.

d) zu V. 4 ff:

2 14 ff. 19

14 ὑμεῖς γὰρ μιμηταὶ ἐγενήθητε, ἀδελφοί, τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ . . . . Die Fortsetzung spricht von Verfolgungen, auch vom göttlichen Zorne.

19 τίς γὰρ ἡμῶν ἐλπὶς ἢ χαρὰ ἢ στέφανος καυχήσεως ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς . . .;

e) zu V. 5 und 11:

2 12

. . . καὶ μαρτυρόμενοι εἰς τὸ

περιπατεῖν ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν.

f) zu V. 8:

4 5. 6

.... 6 μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν, 7 τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν . . . διότι ἔκδικος κύριος περὶ πάντων τούτων.

Die Hauptparallele zu vorstehendem Abschnitte des zweiten Briefes ist 1. Thess. 1 2–10, doch bieten die Verse 5–9 im 2. Briefe kaum etwas, was mit diesem Texte verglichen werden könnte. Die Übereinstimmungen liegen zunächst in den Worten von Dank und Bitte (V. 3. 11) — was natürlich sehr wenig bedeutet —, in der engen Aufeinanderfolge von πίστις, ἀγάπη, ὑπομονή, θλίψις, in dem bei Paulus sonst nicht vorkommenden Ausdrucke ἔργον πίστεως (I: τῆς πίστεως) und in der Wendung (ἐν) πᾶσιν τοῖς πιστεύσασιν (I: πιστεύουσιν), die jedoch hier in anderem Zusammenhange erscheint als I 1 7. Allein neben diesen Wortparallelen ist bemerkenswert, dass auch der Gedanke von V. 4 nahe verwandt ist mit I 1 7 f: nach dieser Stelle verkündet Paulus den Ruhm der Thessalonicher, indem er sagt, dass sie (durch ihren Glauben) als Vorbild bei allen Gläubigen von Makedonien und Achaja dastehen, nach II 1 4 erklärt er geradezu, dass er selbst — sei es allein, sei es mit seinen Gefährten (ἡμᾶς?) — sich der Thessalonicher (wegen ihres Glaubens) unter den Gemeinden Gottes rühme.

Zu f) sei angemerkt, dass der Ausdruck οἱ μὴ εἰδότες θεόν (I: τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα θεόν) für die Heiden nur an diesen beiden Stellen in den Paulusbriefen begegnet.[1] Ähnlich jedoch Gal. 4 8: ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς. Vgl. im übrigen LXX Jerem. 10 25, auch Ps. 79 (78) 6.

1) Ich notiere dergleichen auch in solchen Fällen, wo es wie in diesem wenig bedeutet. Die Hinweise, die ich in dieser Beziehung der Übersicht beifüge, werden übrigens später ergänzt werden.

Erwähnt sei auch (zu b), dass ἀγάπη mit πλεονάζειν nur I 2_{12} und II 1_{3} in den Paulusbriefen zusammensteht.

2. Thess.	1. Thess.
2_{1-12}	a) 4_{14-17}
1 Ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, ὑπὲρ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτόν, 2 εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ νοός κτλ.	14 ... ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ. 15 ... ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν ... 17 ... ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου.
	b) 5_{12} (cf 4_{1})
	ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί ...

Die einleitende Phrase (ἐρωτῶμεν κτλ) findet sich in dieser Form nur in den Thessalonicherbriefen. Vgl. jedoch Phil. 4_{3}: ἐρωτῶ καὶ σέ.

Zu V. 2—12 des 2. Kapitels finden sich im 1. Briefe im Ganzen keine Seitenstücke. Die Verse können daher hier übergangen werden. Bemerkenswert ist jedoch Folgendes:

2. Thess.	1. Thess.
2_{5}	3_{4}
οὐ μνημονεύετε, ὅτι ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς ταῦτα ἔλεγον ὑμῖν;	καὶ γὰρ ὅτε πρὸς ὑμᾶς ἦμεν, προελέγομεν ὑμῖν ....

Ein μνημονεύετε mit Bezug auf die Anwesenheit des Paulus in Thessalonich findet sich I 2_{9}. Ein Rückblick auf den Besuch bei den Lesern findet sich in Verbindung mit einem ἔλεγον (προελέγομεν) ὑμῖν in andern Paulusbriefen nicht wieder. Vgl. auch 2. Thess. 3_{10}.

2. Thess.	1. Thess.
$2_{13.\,14}$	a) $2_{12.\,13}$
13 Ἡμεῖς (a) δὲ ὀφείλομεν εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ (a, b) πάντοτε περὶ ὑμῶν (b), ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου, ὅτι εἵλατο ὑμᾶς (b vgl. d) ὁ	12 .... μαρτυρόμενοι εἰς τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν. 13 καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς εὐχα-

θεὸς ἀπ᾽ ἀρχῆς εἰς σωτηρίαν (d) ἐν ἁγιασμῷ (c) πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας, 14 εἰς ὃ ἐκάλεσεν (a, c) ὑμᾶς διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἡμῶν εἰς περιποίησιν (d) δόξης (d, a) τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (d).

ριστοῦμεν τῷ θεῷ ἀδιαλείπτως, ὅτι . . .

b) 1_{2-4}

2 Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ πάντων ὑμῶν .... 4 εἰδότες, ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ, τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν ....

c) 4_7

οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ, ἀλλ᾽ ἐν ἁγιασμῷ.

d) 5_9

ὅτι οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ὀργήν, ἀλλὰ εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Hier sind auf den ersten Blick die unter b) und d) aufgeführten Parallelen am auffallendsten. Abgesehen davon, dass I 1_{2-4} die Wendung vom Danken, den Gedanken der göttlichen Wahl und die Phrase ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ (II: ὑπὸ κυρίου) mit dem andern Briefe gemein hat, ist bemerkenswert, dass diese Phrase sich bei Paulus nur in den Thessalonicherbriefen findet (Röm. 1_7: ἀγαπητοὶ θεοῦ)[1]. Gleiches gilt von περιποίησις (s. d). Vgl. jedoch Eph. 1_{14} u. s. Zu I 5_9 ist nicht nur II 2_{14} zu vergleichen, sondern auch der vorangehende Vers mit seinem εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεὸς εἰς σωτηρίαν.

2. Thess.

2_{15}—3_5[2]

15 Ἄρα οὖν, ἀδελφοί, στήκετε, καὶ κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε (vgl. I 4_1) εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι᾽ ἐπιστολῆς ἡμῶν. 16 Αὐτὸς δὲ

1. Thess.

a) Zu V. 17:

3_2

. . . εἰς τὸ στηρίξαι ὑμᾶς καὶ παρακαλέσαι . . .

b) 3_8—4_2

8 ὅτι νῦν ζῶμεν, ἐὰν ὑμεῖς

1) Deut. 33_{12} LXX heisst Benjamin ἠγαπημένος ὑπὸ κυρίου.

2) 3_1 ff. schliessen wir hier gleich an, um alles, was an I 3_8—4_2 anklingt, zusammen zu haben.

ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ἡμῶν, ὁ ἀγαπήσας ἡμᾶς καὶ δοὺς παράκλησιν αἰωνίαν καὶ ἐλπίδα ἀγαθὴν ἐν χάριτι, 17 *παρακαλέσαι ὑμῶν τὰς καρδίας καὶ στηρίξαι* (a, b) *ἐν παντὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀγαθῷ.* **3** 1 *Τὸ λοιπὸν προσεύχεσθε, ἀδελφοί, περὶ ἡμῶν* (c), *ἵνα ὁ λόγος τοῦ κυρίου τρέχῃ καὶ δοξάζηται καθὼς καὶ πρὸς ὑμᾶς,* 2 *καὶ ἵνα ῥυσθῶμεν ἀπὸ τῶν ἀτόπων καὶ πονηρῶν ἀνθρώπων· οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις.* 3 *Πιστὸς δέ ἐστιν ὁ κύριος, ὃς* (c) *στηρίξει ὑμᾶς καὶ φυλάξει ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.* 4 *πεποίθαμεν δὲ ἐν κυρίῳ ἐφ᾽ ὑμᾶς, ὅτι ἃ παραγγέλλομεν [καὶ] ποιεῖτε καὶ ποιήσετε.* 5 *Ὁ δὲ κύριος κατευθύναι ὑμῶν τὰς καρδίας εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ καὶ εἰς τὴν ὑπομονὴν τοῦ Χριστοῦ.*

στήκετε ἐν κυρίῳ . . . 11 *Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς κατευθύναι τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς·* 12 *ὑμᾶς δὲ ὁ κύριος πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας, καθάπερ καὶ ἡμεῖς εἰς ὑμᾶς,* 13 *εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ παρουσίᾳ . . .* **4** 1 *Λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς . . ., ἵνα καθὼς παρελάβετε παρ᾽ ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν . . .* 2 *οἴδατε γὰρ τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν . . .*

c) zu $4_{1.\,3}$:

$5_{24.\,25}$:

24 *πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς, ὃς καὶ ποιήσει.* 25 *Ἀδελφοί, προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν.*

Aufforderung zur Fürbitte für den Apostel (s. c) findet sich auch Kol. 4_{3} (*προσευχόμενοι ἅμα καὶ περὶ ἡμῶν*). Die Übereinstimmung der beiden obigen Stellen im Wortlaut mag dem gegenüber bemerkt sein: beide Male der Imperativ und beide Male ein *ἀδελφοί.* Stellen wie Röm. 15_{20}, Phil. 1_{19}, Philem. 22, 2. Kor. 1_{11} liegen im Wortlaute noch weiter ab. Vgl. jedoch Hebr. 13_{18}. *Πιστὸς ὁ θεὸς* (II: *ὁ κύριος*), *ὅς* (*δι᾽ οὗ . . .*) auch 1. Kor. 10_{13} 1_{9} (vgl. 2. Kor. 1_{18}).

Das Wort *κατευθύνειν* findet sich bei Paulus ausserhalb der Thessalonicherbriefe nicht wieder, sonst im N. T. nur noch Luk. 1_{79}, nicht selten ist es in den Apokryphen, vgl. z. B. Sir. 29_{17}, 39_{7}, 49_{2}f, 51_{20}. II 3_{5} und I 3_{11} finden wir beide Male

den gleichen Optativ *κατευθύναι*, der Sinn ist jedoch verschieden, sofern das Objekt (I: *τὴν ὁδόν*, II: *τὰς καρδίας*) verschieden ist. Das besagt aber gar nichts gegen die Möglichkeit einer literarischen Abhängigkeit. Dass der Benutzer einer Schrift ihr Wort aufnimmt trotz der Verschiedenheit des Gedankens, ist keine seltene Erscheinung. Wer z. B. Jak. 4_{6-10} für abhängig hält von 1. Petr. 5_{5-9} (oder umgekehrt), wird nicht zweifeln, dass auch das *ὑποτάγητε* (1. Petr. 5_{5}, Jak. 4_{7}) aus der Vorlage stammt, obwohl im 1. Petrusbriefe Gehorsam gegen die *πρεσβύτεροι*, im Jakobusbriefe gegen Gott gefordert wird.

2. Thess.

3_{6-15}

6 *Παραγγέλλομεν δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου [ἡμῶν] Ἰησοῦ Χριστοῦ, στέλλεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ παντὸς ἀδελφοῦ ἀτάκτως* (e) *περιπατοῦντος καὶ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβοσαν παρ’ ἡμῶν.* 7 *αὐτοὶ γὰρ οἴδατε πῶς δεῖ μιμεῖσθαι ἡμᾶς* (c), *ὅτι οὐκ ἠτακτήσαμεν* (e) *ἐν ὑμῖν,* 8 *οὐδὲ δωρεὰν ἄρτον ἐφάγομεν παρά τινος, ἀλλ’ ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν* (b)· 9 *οὐχ ὅτι οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν, ἀλλ’ ἵνα ἑαυτοὺς τύπον* (c) *δῶμεν ὑμῖν εἰς τὸ μιμεῖσθαι ἡμᾶς* (c). 10 *καὶ γὰρ ὅτε ἦμεν πρὸς ὑμᾶς* (d), *τοῦτο παρηγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι εἴ τις οὐ θέλει ἐργάζεσθαι, μηδὲ ἐσθιέτω.* 11 *ἀκούομεν γάρ τινας περιπατοῦντας ἐν ὑμῖν ἀτά-*

1. Thess.

a) zu V. $_{6}$f, $_{10-12}$:

4_{1}f. $_{10}$f.

1 *Λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, ἵνα καθὼς παρελάβετε παρ’ ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ καθὼς καὶ περιπατεῖτε, ἵνα περισσεύητε μᾶλλον.* 2 *οἴδατε γὰρ τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* . . .

10 . . . . *Παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, περισσεύειν μᾶλλον,* 11 *καὶ φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν καὶ πράσσειν τὰ ἴδια καὶ ἐργάζεσθαι ταῖς χερσὶν ὑμῶν, καθὼς ὑμῖν παρηγγείλαμεν, ἵνα περιπατῆτε εὐσχημόνως* . . . .

Zu V. $_{7}$ vgl. noch 2_{1}:

αὐτοὶ γὰρ οἴδατε . . .

b) zu V. $_{8}$:

2_{9}

μνημονεύετε γάρ, ἀδελφοί,

κτως, μηδὲν ἐργαζομένους ἀλλὰ περιεργαζομένους· 12 τοῖς δὲ τοιούτοις παραγγέλλομεν καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ ἵνα μετὰ ἡσυχίας ἐργαζόμενοι τὸν ἑαυτῶν ἄρτον ἐσθίωσιν. 13 Ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, μὴ ἐγκακήσητε καλοποιοῦντες. 14 εἰ δέ τις οὐχ ὑπακούει τῷ λόγῳ ἡμῶν διὰ τῆς ἐπιστολῆς, τοῦτον σημειοῦσθε, μὴ συναναμίγνυσθαι αὐτῷ, ἵνα ἐντραπῇ· 15 καὶ μὴ ὡς ἐχθρὸν ἡγεῖσθε, ἀλλὰ νουθετεῖτε ὡς ἀδελφόν.

τὸν κόπον ἡμῶν καὶ τὸν μόχθον· νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν ἐκηρύξαμεν . . .

c) zu V. 7, 9:

1 6. 7

6 καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου, δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ, μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου, 7 ὥστε γενέσθαι ὑμᾶς τύπον πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν . . .

d) zu V. 9:

3 4

καὶ γὰρ ὅτε πρὸς ὑμᾶς ἦμεν . . .

e) zu V. 6 f, 11, 15:

5 13. 14

13 καὶ ἡγεῖσθαι αὐτοὺς (die Vorsteher) ὑπερεκπερισσῶς ἐν ἀγάπῃ . . . εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς. 14 Παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους.

Zu ἀτάκτως (II 3 6. 11 vgl. ἀτακτεῖν 3 7) ist zu erwähnen, dass das Wort im N. T. nur noch 1. Thess. 5 14 vorkommt, freilich in adjektivischer Form.

Das τὸν ἑαυτῶν ἄρτον (II 3 12) habe ich hervorgehoben, weil es durch τὰ ἴδια (I 4 11) veranlasst sein könnte.

Μὴ ὡς ἐχθρὸν ἡγεῖσθε (II 4 15) kann trotz der Beziehung auf ganz andere Personen möglicherweise Äquivalent von ἡγεῖσθαι ἐν ἀγάπῃ sein.

2. Thess.

3 16—18

16 Αὐτὸς δὲ ὁ κύριος τῆς εἰρήνης δῴη ὑμῖν τὴν εἰρήνην διὰ παντὸς ἐν παντὶ τρόπῳ.

1. Thess.

5 23. 28

23 Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς . . . .

ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν. 17 Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου, ὅ ἐστιν σημεῖον ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ· οὕτως γράφω. 18 ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν.	28 Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ' ὑμῶν.

Der letzte Satz findet sich in gleicher oder erweiterter Form regelmässig am Schlusse der Paulusbriefe. Vgl. Röm. 16 20, 1. Kor. 16 23 u. s. w.

In der vorstehenden Übersicht sind mehrfach dieselben Stellen des 1. Briefes wiederholt angeführt worden. Das bedarf keiner Rechtfertigung. Eine mehrmalige Abhängigkeit von der gleichen Stelle ist ebenso möglich wie eine Benutzung verschiedener Stellen der Vorlage an einer einzigen des abhängigen Schriftstücks.

Im Übrigen muss von vornherein betont werden, dass das vorgeführte Material von sehr verschiedener Bedeutung ist. Selbst wenn der Nachweis einer Benutzung des ersten Briefes durch den zweiten erbracht ist, wird ja das Mass der Abhängigkeit im Einzelnen niemals ganz sicher festgestellt werden können. Wenn das *νουθετεῖτε* II 3 15 durch I 5 14 veranlasst sein sollte, so braucht doch das daneben stehende *μὴ ὡς ἐχθρὸν ἡγεῖσθε* mit dem *ἡγεῖσθαι ἐν ἀγάπῃ* I 5 13 nichts zu thun zu haben. Wenn die Stelle II 3 6 wirklich auf I 4 1 ruhen sollte, so ist damit noch nicht zweifellos, dass das *οἴδατε* und *πῶς δεῖ* II 3 7 aus dem *οἴδατε* I 4 2 und dem *πῶς δεῖ* 4 1 geflossen ist. Obgleich *τύπος* I 1 7 nahe bei dem *μιμηταὶ ἡμῶν* (1 6) steht, wäre *τύπος* neben *μιμεῖσθαι ἡμᾶς* im 2. Briefe (3 9) keineswegs notwendig Erinnerung an jene Stelle. Nicht blos weil *τύπος* dort von den Lesern, hier von Paulus gesagt wird, sondern auch, weil immer, wo von *μιμεῖσθαι* die Rede ist, das Wort *τύπος* naheliegt. Aber nicht einmal das *μιμεῖσθαι ἡμᾶς* wäre notwendig durch das *μιμηταὶ ἡμῶν*, das einem andern Zusammenhange angehört, bedingt. Sobald der Verfasser des zweiten Briefes das Arbeiten des Apostels thatsächlich zum Vorbild für die Unthätigen machte, stellte sich das Wort *μιμεῖσθαι* von selber leicht genug ein. Ähnliche Erwägungen lassen sich

in manchen andern Fällen anstellen. Umgekehrt kann aber bei wirklich vorhandenem literarischen Zusammenhange zwischen den Briefen ein Einfluss der Vorlage auch da vorliegen, wo bei zwei beliebigen Briefen niemand daran denken würde. Wir konnten daher dergleichen Fälle von unserer Übersicht doch nicht ausschliessen, höchstens einige wenige besonders zweifelhafte übergehen. Ebensowenig liess sich von vornherein eine Scheidung der Parallelen nach den Kategorien wichtig und unwichtig vornehmen.

Die Verwandtschaft der beiden Thessalonicherbriefe ist offenbar in mancher Hinsicht anders geartet als diejenige, die wir zwischen andern Briefen der urchristlichen Zeit beobachten können. Das Verhältnis des Jakobusbriefs zum 1. Petrusbriefe, des 2. Petrusbriefes zum Judasbriefe, des Polykarpbriefs zum 1. Petrusbriefe oder zum 1. Klemensbriefe bietet keine rechte Analogie; am ehesten noch das des Epheserbriefs zum Kolosserbriefe, auch dies jedoch nur in sehr eingeschränktem Sinne.

Nicht an bestimmten Einzelpunkten erscheinen im 2. Thessalonicherbriefe die Anklänge an den ersten, sie durchziehen vielmehr den ganzen Brief; nur die eschatologische Partie 2_2 ff bildet eine Ausnahme, die sogleich auffällt.

Wörtlich genaue Übereinstimmungen auf kleinstem Raume finden sich nur selten. Die Parallelen zum Texte des ersten Briefes sind vielmehr meist über grössere Abschnitte wie verstreut. Man hat deshalb nicht den Eindruck, dass der erste Brief im strikten Sinne aus- und abgeschrieben ist.

Bei den meisten Abschnitten liefert wohl ein bestimmter Passus des ersten Briefes vorzugsweise die Parallelen. Aber andere Stellen bieten sich daneben durchweg, wie es scheint, mit nicht geringerer Dringlichkeit zum Vergleiche dar. Die vergleichbaren Worte und Wendungen des ersten Briefes scheinen dabei in bunter Folge im Texte des zweiten aufzutreten. So macht das ganze Verhältnis der Korrespondenz auf den ersten Blick einigermassen den Eindruck des Komplizierten und Undurchsichtigen.

Anderwärts nötigt uns ferner so oft die Gleichheit in singulären Ausdrücken, signifikanten Begriffen, Gedanken und Gedankenverbindungen ganz besonders die Annahme eines Abhängigkeitsver-

hältnisses auf. Hier begegnet uns dergleichen sehr wenig (was freilich bei dem ganzen Charakter der Thessalonicherbriefe wieder nicht eben Wunder nimmt); um so grösser ist dagegen die Übereinstimmung in Ausdrücken, Wendungen, Formeln, wie wir sie Paulus bei den verschiedenartigsten Anlässen zu Mahnung und Ansprache leicht zutrauen würden.

Sicher ist es zum Teil diesen Thatsachen zuzuschreiben, dass das ganze Verwandtschaftsverhältnis auch auf ganz unbefangene Kritiker keinen starken Eindruck gemacht hat. Indessen stutzig machen sollte doch schon die blosse Zusammenstellung, noch ehe man sie näher betrachtet.

Vor allem fällt sogleich die ziemlich gleichmässige Massenhaftigkeit der Berührungen zwischen beiden Briefen auf. Ohne eine besondere Erklärung bleibt sie rätselhaft. Einzeln kann man die Parallelen zum grossen Teile gewiss leicht mit wohlfeilen Erwägungen um ihre Bedeutung bringen. Sie wollen aber in ihrer Gesamtheit gewürdigt sein. Der Parallelen zum 1. Thessalonicherbriefe giebt es in dem kurzen 2. Briefe jedenfalls mehr, als in allen Paulusbriefen, ja in allen Schriften des Neuen Testaments zusammen.[1] Unter allen echten Paulusbriefen ferner — den Epheserbrief rechne ich nicht darunter — kommt ein ähnliches Verwandtschaftsverhältnis nicht zum zweiten Male vor. Im Galater- und Römerbriefe z. B. finden wir zwar an Stellen, wo verwandte Themata abgehandelt werden, mancherlei Ausdrucks- und Gedankenparallelen. Gleichwohl haben wir dort niemals wie hier den Eindruck einer Wiederholung, schon weil das Gleichartige hinter dem Verschiedenen fast verschwindet. Die Parallelen erklären sich überdies durchweg aus dem Besitz und Erwerb bestimmter theologischer Gedanken und Lehren oder fester praktischer Grundsätze. Es sei auch an die Briefe des Ignatius erinnert. Wer wird unter diesen Briefen auch nur eine leidliche Analogie für unsern Fall finden? Etwas sehr Auffallendes liegt also gewiss vor.

Aber die Ähnlichkeit der beiden Thessalonicherbriefe reicht erheblich weiter, als der erste Eindruck erkennen lässt; der Thatbestand, der zu erklären ist, ist mit der blossen Übersicht über

---

1) Vgl. Holtzmann in Schenkels Bibellexikon V S. 509, auch ZNTW 1901 S. 106[1].

die Parallelen noch gar nicht bezeichnet. Die Übersicht muss interpretiert und durch manche Momente, die sich aus ihr allein nicht ergeben, ergänzt werden.

1. Das Wenige, was sich aus dem 2. Briefe über die vorausgesetzte historische Situation ermitteln lässt, deckt sich in der Hauptsache mit den Angaben des 1. Briefes.

Silvanus und Timotheus sind hier wie dort beim Apostel (I 1_1, II 1_1). Der Zustand des christlichen Lebens in Thessalonich ist im Allgemeinen erfreulich (I 1_3ff, II 1_3ff). Doch ist bei manchen unruhiges, unordentliches Wesen und Müssiggang zu tadeln (I 4_{10}ff, 5_{14}, II 3_6ff). Fragen der Zukunftshoffnung bewegen die Gemeinde nach beiden Briefen. Beide reden auch von Verfolgung und Bedrängnis der Gemeinde (I 1_6, 2_{14}, 3_3ff, II 1_4ff). Alles Weitere, was im 2. Thessalonicherbriefe etwa als neu erscheinen könnte, bewegt sich jedenfalls innerhalb dieses gemeinsamen Rahmens. Höchstens die Erwähnung der ἄτοποι und πονηροὶ ἄνθρωποι 3_2 geht darüber hinaus, sie ist aber zunächst ganz undeutlich, wenn auch diese Leute an dem Orte zu sein scheinen, von dem aus Paulus schreibt.

Man hat nun aus dem Briefe herausgelesen, dass seit der Absendung des ersten Schreibens eine neue Verfolgung über die Gemeinde gekommen sei, unter deren Wucht die schwärmerische Erregtheit und der Müssiggang über das frühere Mass hinausgewachsen sei.[1] Die allgemeine Möglichkeit dieser Kombination bestreite ich nicht. Allein es ist zunächst eben lediglich Kombination, dass die Verfolgung die Ursache der Schwärmerei und des Müssigganges sei, der Brief selbst deutet es mit keinem Worte an. Aber nicht einmal das ist sicher, dass der erste Brief — wegen ἐπάθετε 2_{14} — die frühere Verfolgung als vergangen hinstellt[2]; und der zweite redet zwar zweifellos von gegenwärtiger Drangsal (1_4: ἀνέχεσθε), kennzeichnet diese aber nicht als etwas Neues.

Ist die Verabsäumung der täglichen Arbeit als Folge schwärmerischer Zukunftshoffnung zu betrachten, wie man meist annimmt, so würde auch jener ungeduldige Glaube an die Nähe

1) Vgl. Klöpper S. 86 ff.

2) Vgl. 3_3 und Bornemann S. 334, Zahn I S. 158, auch von Hofmann, Die heil. Schrift neuen Testaments I² S. 366.

des Herrntages, wovon 2_{1}f die Rede ist, nicht über den ersten Brief hinausführen. Nur das wäre man versucht aus der schärferen Tonart des zweiten Briefes zu erschliessen, dass die Schwärmerei und Arbeitsflucht seit dem früheren Briefe sich gesteigert hatten. Ausgesprochen ist auch das wieder nicht. Übrigens bleibe die Frage, ob der gerügte Müssiggang mit der eschatologischen Schwärmerei zusammenhängt, hier offen. Jedenfalls ist die einzig deutliche Anspielung auf greifbare Vorkommnisse, die erst seit der Absendung des ersten Briefes eingetreten sein können, in 2_{2} enthalten. Wir erfahren da, dass eine aussergewöhnliche Erregung Platz gegriffen hat, und dass in diesem eschatologischen Fieber gewisse pneumatische Kundgebungen und briefliche (wie mündliche) Äusserungen des Apostels — seien es nun nur vermeintliche, vielleicht gar untergeschobene, oder aber wirkliche — irgend welche Rolle gespielt haben. Abgesehen hiervon könnte man nur noch auf die ganz kahle Angabe verweisen, dass Paulus von Thessalonich Kunde empfangen hat (*ἀκούομεν* 3_{11}).

Wir stossen also bei so dürftigem historischen Gehalte in unserm Briefe, wenn nur die Stelle 2_{2} erklärt werden kann, nirgends auf positive Daten, Namen, Vorgänge, Zustände, die der Annahme der Unechtheit Schwierigkeiten bereiten müssten, weil ihre Erfindung psychologisch unverständlich wäre.[1]

Aber nicht auf dies Negative kommt es hier zunächst an, vielmehr auf den Nachweis, dass auch unter dem jetzt verfolgten Gesichtspunkte der Parallelismus der beiden Briefe befremdlich genug ist. Allerdings kann man mit einigem Rechte sagen, dass sich neue, wesentlich veränderte Verhältnisse in der Gemeinde von Thessalonich kurze Zeit nach dem ersten Schreiben gar nicht erwarten lassen. Dennoch ist es gegen die Erwartung, dass ein paulinischer Brief, auch wenn er einem früheren bald folgte, so wenig von Vorkommnissen redet, die inzwischen eingetreten wären, und dort, wo er wirklich auf solche anspielen soll, nirgends bemerkt, dass seit früher eine Veränderung eingetreten sei. Nicht weniger bemerkenswert ist aber, wie mir scheint, dass er nirgends Streiflichter auf Dinge fallen lässt, die schon der erste Brief

---

1) Vgl. dazu Zahn, Ignatius von Antiochien (1873) S. 540f, auch Einleitung I S. 113f.

hätte erwähnen können, aber zufällig nicht erwähnt. Denn dass uns der erste Brief kein vollständiges Bild des Gemeindelebens und der Ereignisse in Thessalonich giebt, die für Paulus Bedeutung hatten, liegt doch auf der Hand.

2. Ähnlich ist das Ergebnis, wenn man die beiden Briefe nach ihrem Gedankeninhalte vergleicht. Ausgenommen wieder die Perikope vom Antichrist bietet unser Brief im Grunde nur Gedanken, die auch im ersten Briefe entwickelt oder doch gestreift werden. Es ist überflüssig, das näher zu zeigen. Die Forderung der Kirchenzucht ($3_{6.\,12-15}$) könnte man ja als etwas dem zweiten Briefe Eigentümliches auszeichnen.[1] Da sie jedoch nur mit Bezug auf die *ἄτακτοι* ausgesprochen wird, handelt es sich auch hier lediglich um eine Modifikation in der Durchführung des Themas von I 4_{10}f. Ähnlich ist es mit dem Passus 1_{5-9}, der Erwähnung des Vergeltungsgerichts über die Bedränger der Gemeinde. Der Ausgangspunkt für diese kleine Digression, der Gedanke an die *θλῖψις*, liegt auch im ersten Briefe vor (1_6).[2] Selbst die Apokalypse 2_{1-12} steht übrigens als Belehrung über den Zeitpunkt der Parusie (2_2) unter einem Gesichtspunkte, der in der eschatologischen Partie des ersten Briefes sich wiederfindet; ihr zweiter Teil gilt recht eigentlich der Frage nach den *χρόνοι* und *καιροί* (5_1). Ein wirklich neues Thema weist also der ganze Brief überhaupt nicht auf.

3. Es hängt mit dem unter Nr. 2 Gesagten nahe zusammen, ist aber noch besonders hervorzuheben, dass die Gliederung und Anlage des Briefes der des ersten merkwürdig entspricht.[3]

Nicht alle Abschnitte des ersten Briefes haben zwar ihr Seitenstück im zweiten. So bleibt vor allem das Stück 2_{1-16} wie das Stück 2_{17}—3_{10} als Ganzes ohne Äquivalent. Aber umgekehrt kann man jedem Abschnitte des zweiten Briefes einen inhaltlich verwandten aus dem ersten gegenüberstellen. Das erste Stück bringt beide Male einen Dank für das innere Gedeihen der Gemeinde. Dem zweiten Stücke im zweiten Briefe entspricht ein eschatologisches Stück auch im ersten, 4_{15}—5_5.

1) Vgl. Bornemann S. 481.

2) Von I 2_{14-16} sehe ich ganz ab.

3) Vgl. besonders die trefflichen Bemerkungen bei Weizsäcker S. 259f (= ²249f). Auch Zahn I S. 160, 174 hebt die Gleichartigkeit der Anlage hervor. S. ferner Holtzmann ZNTW 1901 S. 104.

Dem Abschnitt 2_{15}—3_5, der in Wunsch und Mahnung vorzüglich von der Festigung der Leser und vom Verharren bei der empfangenen apostolischen Anweisung redet, ist 3_{11}—4_8, genauer der erste Teil dieses Stückes bis 4_2 zur Seite zu stellen. Zuletzt folgt die Warnung vor dem Müssiggange 3_6ff; ihr entspricht I 4_{10-12}. Der Einwand, dass die einzelnen Partien nach Umfang und Art der Ausführung viel Verschiedenheit zeigen, kann die Wahrnehmung selbst nicht entkräften. Stände das eschatologische Stück am Ende, so ergäbe sich eine Folge der Teile nach der Anordnung des ersten Briefes.

4. Obgleich die Beziehungen zwischen den beiden Schriftstücken zunächst kompliziert erscheinen,[1] ergiebt sich der näheren Betrachtung leicht die Thatsache, dass die Einzelberührungen sich zum sehr grossen Teile an korrespondierenden Stellen der Briefe finden, nämlich innerhalb der genannten parallelen Abschnitte. Wenn also aus einer Stelle des ersten Briefes zahlreiche oder doch mehrere Einzelheiten ihr Äquivalent im zweiten haben, so erscheinen diese Einzelheiten nicht etwa in kleinen Partikeln wie wahllos über das Ganze verteilt, sie begegnen vielmehr in der Regel vereint in einem einzigen kleineren Zusammenhange.[2] Diese Thatsache verdient die grösste Aufmerksamkeit. Es scheint mir ein Versäumnis der Kritik zu sein, dass sie sie nicht wirklich klar gestellt hat.

Obwohl sich das Einzelne bereits aus der früheren Zusammenstellung der Texte entnehmen lässt, will ich die Hauptsachen, die einen Zweifel nicht zulassen, hier der leichteren Orientierung wegen noch kurz in einer Tabelle vorführen. Es wird genügen, die parallelen Wörter auszuschreiben.

Von den Wendungen und Wörtern, die überhaupt Parallelen haben, finden ihr Gegenstück

---

1) Vgl. oben S. 13f.

2) Der Eindruck, den man von der Verwandtschaft gewinnt, ist ein etwas anderer, ob man zum Texte des zweiten Briefes die Parallelen aus I sucht oder umgekehrt zu I die Parallelen aus II. Auch dies wird der Kritiker nicht versäumen, aber auf das Andere kommt es an. Der Grund jener Thatsache liegt vor allem darin, dass in II manche Parallelen zu denjenigen Teilen von I erscheinen, die s. z. s. den Überschuss über II bilden, während II eigentlich keinen Überschuss über I besitzt.

aus

II 1$_{3-12}$: *Εὐχαριστεῖν — τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν — ἡ πίστις — ἡ ἀγάπη* — der Gedanke vom Rühmen V. 4 — *τῆς ὑπομονῆς — πίστεως — θλίψεσιν — πᾶσιν τοῖς πιστεύσασιν* (?) — *προσευχόμεθα πάντοτε περὶ ὑμῶν — ἔργον πίστεως.*	in der einen Stelle I 1$_{2-8}$
2$_{15}$—3$_{5}$: *στήκετε* (I 3$_{8}$) — *τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε* (I 4$_{1}$) — *αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ἡμῶν — ὑμῶν τὰς καρδίας — στηρίξαι — τὸ λοιπόν — ἃ παραγγέλλομεν — κατευθύναι — ὑμῶν τὰς καρδίας.*	3$_{11}$ (8)—4$_{2}$
3$_{6-12}$: *Παραγγέλλομεν ὑμῖν, ἀδελφοί, ἐν* (*ὀνόματι τοῦ*) *κυρίου Ἰησοῦ — περιπατοῦντος — κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβοσαν παρ' ἡμῶν — γὰρ οἴδατε — πῶς δεῖ — παρηγγέλλομεν* (praeter.) *ὑμῖν — ἐργάζεσθαι — παραγγέλλομεν καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ — μετὰ ἡσυχίας ἐργαζόμενοι* — [*τὸν*] *ἑαυτῶν* [*ἄρτον*] (?)	4$_{1-12}$: 4$_{3-9}$ kommen aber dabei nicht in Frage, also in Wahrheit: 4$_{1.2.10-12}$. Im Wesentlichen korrespondieren dabei I 4$_{1.2}$ und II 3$_{6.7}$ I 4$_{10-12}$ u. II 3$_{10-12}$.
3$_{1-3}$ [1]: *προσεύχεσθε, ἀδελφοί, περὶ ἡμῶν — πιστὸς δέ ἐστιν ὁ κύριος, ὅς . . .*	5$_{24.25}$

Gegenüber dieser Häufung der Anklänge an einzelne kleinere Partien des ersten Briefes tritt ebenso sehr zurück, was im zweiten Briefe an andere Partien des ersten erinnert, wie das, was zwar an die gleichen erinnert, jedoch den hervorgehobenen Parallelismus der Abschnitte durchkreuzt [2]. Wie es immer hiermit stehe, man kann nicht leugnen, dass diese Korresdondenz bestimmter Stellen des einen mit denen des andern Briefes eine Erklärung durchaus fordert. Anders wäre es, wenn es sich nur um Ausdrücke handelte, die sich bei der Behandlung bestimmter Themen

1) Diese Stelle sei hier noch angereiht: die Verse 3$_{1}$—3 haben in I 3$_{11}$—4$_{2}$ abgesehen von dem *τὸ λοιπόν* (cf oben) keine Parallele.

2) II 2$_{13}$ hat z. B. noch Parallelen in I 1$_{4}$ u. s. w.

von selber einstellen (wie ἐργάζεσθαι, wenn vom Müssiggange die Rede ist). In Wahrheit handelt es sich zum grössten Teile um ganz neutrale Wendungen und Floskeln.

5. Eine Ergänzung des eben Dargelegten liegt in der Thatsache, dass in mehreren Fällen Einzelparallelen an Stellen (besonders Einschnitten im Texte der Briefe) auftreten, die einander merkwürdig entsprechen.

a) Gerade in diesen beiden Briefen wird die Danksagung des Eingangs wieder aufgenommen, I 2_{13} und II 2_{13}. Das kommt sonst in den Paulusbriefen nicht vor.[1] Das Subjekt der Danksagung wird dabei an beiden Stellen durch ein ἡμεῖς besonders hervorgehoben. Das kann Zufall sein, aber es fällt zunächst deshalb auf, weil ein solches ἡμεῖς (ἐγώ) nicht nur in unsern Briefen, sondern auch in den sonstigen Paulusbriefen in der Danksagung des Anfangs fehlt. Die Stellen, an denen die Danksagung das zweite Mal erscheint, dürfen nun in der That verglichen werden.[2] Der Abschnitt II 2_{1-12} stellt als Ganzes dem ersten Briefe gegenüber etwas Neues dar; andrerseits wird das Stück I 2_{1-12}, wenn der vorgreifende Ausdruck erlaubt ist, im zweiten Briefe als Ganzes übersprungen. Sieht man also von diesen beiden Abschnitten ab, so ergiebt sich eine analoge Stellung. Man kann hinzufügen, dass der auf II 2_{13}f unmittelbar folgende Abschnitt sein Äquivalent in I 3_{11}ff hat, d. h. in dem Abschnitte des ersten Briefes, der, wenn wir von dem abermals „übersprungenen" Stücke I 2_{17}—3_{10} wieder absehen dürfen, auf I 2_{13}ff, d. h. die Stelle der zweiten Danksagung, zunächst folgt.[3]

Die Wahrscheinlichkeit, dass die eine Stelle der andern nachgebildet ist, wird nun aber wesentlich erhöht, wenn man beachtet, dass die nahestehenden Worte II 2_{14} ἐκάλεσεν ὑμᾶς ὁ θεὸς ... εἰς περιποίησιν δόξης an I 2_{12} erinnern, namentlich aber, wenn man das ἡμεῖς δέ in II 2_{13} näher besieht. I 2_{13} ist nämlich der

1) 1. Kor. 1_{14} ist natürlich nicht vergleichbar. Eph. 1_{16} ist nicht Wiederaufnahme der Danksagung, sondern bringt sie erst.

2) Vgl. Schmiedel im Handkommentar z. N. T. II 1. S. 8 = ²10.

3) Zur Veranschaulichung dieser durch spätere Ausführungen erläuterten Sätze diene folgende Zusammenstellung. Das nicht Vergleichbare ist durch Klammern kenntlich gemacht.

I:	1_1—$_{10}$		[2_1—$_{12}$]	2_{13} [—$_{16}$]	[2_{17}—3_{10}]	3_{11}—$_{13}$
II:	1_1—$_{12}$	[2_1—$_{12}$]		2_{13} [$_{14}$]		2_{15}—$_{17}$ (resp. 3_5).

Gebrauch des Pronomens motiviert: es bildet einen Gegensatz gegen die Thessalonicher, die Leser[1]: nicht allein sie werden für des Apostels Wirksamkeit und Erfolge dankbar sein, sondern, obwohl es sich um sein eigenes Thun handelt, auch er — sei es allein oder mit seinen Gehilfen (*καὶ ἡμεῖς*) — wegen des Segens, den dieses Thun gehabt. Im zweiten Briefe ist dagegen das *ἡμεῖς δέ* zunächst überflüssig. *ὀφείλομεν δέ* würde ganz dasselbe sagen; aber *ἡμεῖς δέ* lässt sogar, wie Schmiedel[2] erkannt hat, einen schiefen Gegensatz entstehen. Die beiden voraufgehenden Verse reden von dem Gerichte derer, die der Wahrheit nicht glauben. Im Gegensatze zu diesen stehen nun offenbar eigentlich die Leser, die Gott nicht zum Gerichte bestimmt, sondern zum Heile erwählt hat.

Der Satz sollte also etwa lauten: *εὐχαριστεῖν δὲ ὀφείλομεν τῷ θεῷ πάντοτε, ὅτι ὑμᾶς εἵλατο ὁ θεὸς . . . εἰς σωτηρίαν*. Statt dessen tritt durch das *ἡμεῖς δέ* Paulus — allein oder mit Silvanus und Timotheus zusammen — den Ungläubigen gegenüber. Ist *ἡμεῖς* mechanisch aus I 2~13~ herüber genommen, so ist die einfachste Erklärung geliefert.[3]

b) und c) Die Wendung *αὐτὸς δὲ ὁ θεός* (II: *κύριος*) mit folgendem Optativ findet sich in den beiden Thessalonicherbriefen je zweimal und zwar, wie ebenfalls Schmiedel[4] gesehen hat, beide Male an ganz entsprechendem Orte. Das erste Mal steht sie am Anfange einer Gedankengruppe, auf deren Korrespondenz oben hingewiesen wurde, nämlich II 2~16~ und I 3~11~, das zweite Mal hinter dem Abschluss der Mahnungen an der Spitze des eigentlichen Schlusses, nämlich II 3~16~ und I 5~23~. Ein höchst auffälliger Parallelismus!

Es kommt hinzu, dass ein *αὐτὸς δὲ ὁ θεός* (*κύριος*) bei Paulus sonst niemals nachweisbar ist; ferner ist der Optativ des

---

1) Vgl. Schmiedel und bes. Bornemann z. St.

2) Ebenso Holtzmann a. a. O. S. 101.

3) v. Hofmann z. St. (vgl. Zahn, I S. 163f) leugnet, dass die Gemeinde den V. 10—12 geschilderten Personen gegenübertrete, da sich sonst *ἡμεῖς δέ* nicht verstehen lasse. Darin liegt indirekt eine Anerkennung der Schwierigkeit; denn es ist unnatürlich, jenen Gegensatz zu beseitigen. Bornemann bestimmt das logische Verhältnis von V. 12 und 13 richtig, giebt aber für *ἡμεῖς δέ* keine befriedigende Erklärung.

4) Schmiedel S. 8 = ²10.

Wunsches ausser dem so häufigen *μὴ γένοιτο* bei Paulus, wie auch sonst im Neuen Testamente, sehr selten.[1] Nur Röm. 15_5 und $_{13}$ lassen sich in den ersten Paulusbriefen mit den obigen Stellen (s. auch II 3_5, Wiederaufnahme von 2_{16}) vergleichen.[2] Doch eine weitere Wahrnehmung lässt den Parallelismus noch paralleler erscheinen. Vollständig lauten die Stellen so:

I	II
3_{11}: *Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς κατευθύναι . . .*	2_{16}: *Αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ἡμῶν . . . παρακαλέσαι . . .* (3_5: *ὁ δὲ κύριος κατευθύναι . . .*)
5_{23}: *Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι . . .*	3_{16}: *Αὐτὸς δὲ ὁ κύριος τῆς εἰρήνης δῴη . . .*

Das heisst also: an erster Stelle jedesmal eine vollere Form, in der Christus neben Gott genannt, Gott aber als *θεός* und *πατήρ* bezeichnet wird[3]; an zweiter Stelle beide Male der Zusatz *τῆς εἰρήνης*. Dabei findet das *κατευθύναι* der ersten Stelle sich zwar nicht unmittelbar II 2_{16}, aber doch nur wenige Verse nachher.[4] Die Bedeutung der zweiten Stelle kann man durch die Beobachtung abschwächen, dass *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης* in den Paulusbriefen gerade an Schlussstellen[5] zu stehen pflegt. Das Frappante der ganzen Übereinstimmung wird dadurch kaum gemindert.

d) Nachdem Paulus im ersten Briefe den eben erwähnten Wunsch 3_{11}ff ausgesprochen, fährt er 4_1 fort mit einem *λοιπὸν οὖν*: dem parallelen Wunsche II 2_{16}f folgt 3_1 auf dem Fusse ein *τὸ λοιπόν*. Die (unmittelbare) Fortsetzung ist freilich in beiden Fällen verschieden. Deshalb braucht die Gleichheit doch nicht von ungefähr zu kommen, zumal *τὸ λοιπὸν* (*λοιπόν*) als Übergangswort von Paulus nicht eben häufig gebraucht wird. Isoliert hat dieser Fall natürlich keine Bedeutung, im Zusammenhange

1) Vgl. die Stellen bei Burton, Syntax of the moods and tenses in New Testament, Greek 2. edit. Edinburgh 1894, p. 79.

2) Ausserdem vgl. 2. Tim. $1_{16.\ 18}$, Hebr. 13_{21}.

3) Holtzmann a. a. O. S. 101 hebt noch hervor, dass beide Male zum Subjekt Gott und Christus ein Prädikat im Singular tritt.

4) Vgl. über *κατευθύνειν* oben S. 9 f.

5) Vgl. Röm. 15_{33}, 16_{20}, 2. Kor. 13_{11}, Phil. 4_9 (Hebr. 13_{20}).

mit den übrigen verdient er Erwähnung.[1] Ähnlich ist es mit dem folgenden Falle.

e) Nächstverwandt ihrem Orte nach sind die Stellen I $4_{10}{}^{b}{}_{-12}$ und II 3_{10-12}. Da ist es bemerkenswert, dass gerade hier dasselbe *παραγγέλλειν* beide Male im Präteritum erscheint (I 4_{11}: *παρηγγείλαμεν*, II 3_{10}: *πάρηγγέλλομεν*), oder dass Paulus mit dem gleichen Worte an eine bei seiner früheren Anwesenheit gegebene Weisung erinnert. *Παραγγέλλειν* (vgl. auch II 3_{6}) findet sich (abgesehen von den Pastoralbriefen) bei Paulus nur noch zweimal im 1. Korintherbriefe (7_{10}, 11_{17}).

f) Die Ausdrücke, die am Eingange des eschatologischen Abschnittes 2_{1} stehen (*ὑπὲρ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτόν*) lesen sich wie ein Rückblick auf den Anfang der eschatologischen Ausführung I c. 4 u. 5[2]. Auch I 4_{15} redet von der *παρουσία τοῦ κυρίου*, die Paulus in andern Briefen kaum nennt. Noch mehr Beachtung verdient der terminus *ἐπισυναγωγὴ ἐπ' αὐτόν*. Er ist singulär bei Paulus, er sieht aus wie eine Zusammenfassung, eine knappe Andeutung einer Vorstellung; wir würden ihn kaum ganz sicher deuten können ohne den ersten Brief. Wir verstehen die Wahl des Ausdrucks, wenn wir I 4_{14} das *ἄξει σὺν αὐτῷ* lesen; die Vorstellung aber, wenn wir hinzunehmen, dass 4_{17} vom *ἁρπάζεσθαι εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα* redet.

6. Verfolgt man vergleichend den Verlauf der beiden Briefe, so ergiebt sich, dass ein sehr bedeutender Teil der Parallelen in der gleichen Folge auftritt. Der Leser verzeihe, wenn ich nochmals eine Tabelle gebe. Das Wichtigste lässt sich zwar bereits aus den Bemerkungen unter Nr. 3—5 entnehmen, es ist aber nicht überflüssig, die Erscheinung, so gut es geht, noch besonders zu veranschaulichen.

Die Stellen, auf deren Reihenfolge es uns ankommt, sind durch fette Linien unterstrichen. In gewöhnlichem Drucke erscheinen die Parallelen, die diese Reihenfolge durchkreuzen; diejenigen jedoch, die nur an wenig verschiedener Stelle stehen, sofern sie wenigstens Abschnitten angehören, die der Folge nach

1) Auch Zahn I S. 160 hat die Ähnlichkeit bemerkt, ebenso Holtzmann a. a. O. S. 103.

2) Hier haben auch Exegeten und Kritiker, die den Brief für paulinisch halten, oft einen Rückweis auf den ersten Brief gefunden.

parallel sind, sind durch Unterstreichen mit Wellenlinien kenntlich gemacht. Bei der Vergleichung werden nur ganz kleine Stücke der Briefe zusammengenommen. Innerhalb derselben erscheinen die parallelen Wörter und Wendungen ganz in der Folge, die sie im Texte haben. Auch hier gebe ich nur die Stichwörter, nicht den ganzen Text; ich folge dabei dem Gange des zweiten Briefes. Die Tabelle berücksichtigt die in der Übersicht S. 4ff hervorgehobenen Berührungen.

2. Thess.	1. Thess.
$1_{1.2}$ *Παῦλος κτλ τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ — καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ χάρις κτλ.*	1_{1} *Παῦλος κτλ τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ χάρις κτλ.*
1_{3} *εὐχαριστεῖν — τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν — ἡ πίστις*	$1_{2.3}$ *εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν — τῆς πίστεως*
	τῆς ἀγάπης
πλεονάζει ἡ ἀγάπη εἰς ἀλλήλους	3_{12} *πλεονάσαι τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους*
1_{4} Rühmen der Thessalonicher unter den Gemeinden.	1_{7}f Der Glaube der Thessalonicher berühmt in aller Welt.
	2_{19} *στέφανος καυχήσεως ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς*
ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ θεοῦ (?)	2_{14} *τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ* (?)
τῆς ὑπομονῆς — πίστεως — διωγμοῖς — θλίψεσιν	1_{3} *τῆς ὑπομονῆς* 1_{6} *ἐν θλίψει* 2_{14}f Verfolgungen.
1_{5} *εἰς τὸ καταξιωθῆναι — τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* (vgl. 1_{11} *ἀξιώσῃ τῆς κλήσεως*)	2_{12} *περιπατεῖν ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος — βασιλείαν*
1_{7} *ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ' οὐρανοῦ μετ' ἀγγέλων αὐτοῦ*	3_{13} *ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου — Ἰησοῦ μετὰ — τῶν ἁγίων αὐτοῦ* 4_{16} *ἀπ' οὐρανοῦ*

1_{8} ἐκδίκησιν — τοῖς μὴ εἰδόσιν θεόν	$4_{5.6}$ τὰ μὴ εἰδότα θεόν — ἔκδικος
1_{10} ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ	3_{13} τῶν ἁγίων αὐτοῦ
1_{10} ἐν πᾶσιν τοῖς πιστεύσασιν (?)	1_{7} πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν (?)
1_{11} προσευχόμεθα πάντοτε περὶ ὑμῶν	1_{2} πάντοτε περὶ ὑμῶν τῶν προσευχῶν ἡμῶν
ἔργον πίστεως	1_{3} ἔργον τῆς πίστεως
2_{1} ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί	5_{12} ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί
τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου — ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ᾽ αὐτόν	$4_{14.15.17}$ ἄξει σὺν αὐτῷ — τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου — εἰς ἀπάντησιν
2_{5} οὐ μνημονεύετε — ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς — ἔλεγον ὑμῖν	3_{4} ὅτε πρὸς ὑμᾶς ἦμεν, προελέγομεν ὑμῖν. (cf 2_{9} μνημονεύετε)
$2_{13.14}$ ἡμεῖς — εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν, ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου — εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεός — εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ — ἐκάλεσεν εἰς περιποίησιν δόξης τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ	$2_{12.13}$ καλοῦντος — εἰς δόξαν — ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ ἀδιαλείπτως 1_{2} εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν 1_{4} ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ — τὴν ἐκλογήν 4_{7} ἐκάλεσεν ὁ θεός — ἐν ἁγιασμῷ 5_{9} ἔθετο ὁ θεὸς — εἰς περιποίησιν σωτηρίας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
2_{15} στήκετε	3_{8} στήκετε
τὰς παραδόσεις, ἃς ἐδιδάχθητε — ἡμῶν	4_{1} καθὼς παρελάβετε παρ᾽ ἡμῶν.
2_{16} Αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ἡμῶν —	3_{11} Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός —
2_{17} παρακαλέσαι ὑμῶν τὰς καρδίας — στηρίξαι (opt.)	3_{13} εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας

	3_2 εἰς τὸ στηρίξαι ὑμᾶς καὶ παρακαλέσαι
3_1 τὸ λοιπόν	4_1 λοιπόν
προσεύχεσθε, ἀδελφοί, περὶ ἡμῶν	5_{25} ἀδελφοί, προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν
3_3 πιστὸς ὁ κύριος, ὅς	5_{24} πιστὸς ὁ καλῶν, ὅς
3_4 ἃ παραγγέλλομεν	4_2 παραγγελίας ἐδώκαμεν.
3_5 (ὁ κύριος) κατευθύναι τὰς καρδίας	3_{11} κατευθύναι 3_{13} τὰς καρδίας
$3_{6.7}$ παραγγέλλομεν ὑμῖν — ἐν (ὀνόματι) τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ — ἀτάκτως περιπατοῦντος — κατὰ τὴν παράδοσιν, ἣν παρελάβοσαν παρ᾽ ἡμῶν — αὐτοὶ γὰρ οἴδατε — πῶς δεῖ — ἠτακτήσαμεν	$4_{1.2}$ ἐρωτῶμεν καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ (entspricht jedoch 3_{12} noch genauer als 3_6) — καθὼς παρελάβετε παρ᾽ ἡμῶν — πῶς δεῖ περιπατεῖν — οἴδατε γάρ 5_{14} τοὺς ἀτάκτους 2_1 αὐτοὶ γὰρ οἴδατε (?)
3_8 ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν	2_9 κόπον — καὶ τὸν μόχθον· νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν
3_9 τύπον — τὸ μιμεῖσθαι ἡμᾶς	$1_{6.7}$ μιμηταὶ ἡμῶν — τύπον
3_{10^a} καὶ γὰρ ὅτε ἦμεν πρὸς ὑμᾶς	3_4 καὶ γὰρ ὅτε πρὸς ὑμᾶς ἦμεν
3_{10-12} παρηγγέλλομεν ὑμῖν — ἐργάζεσθαι — περιπατοῦντας ἀτάκτως — ἐργαζομένους — παραγγέλλομεν καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ — μετὰ ἡσυχίας ἐργαζόμενοι — ἑαυτῶν (?) [ἄρτον]	4_{10-12} παρακαλοῦμεν — ἡσυχάζειν — τὰ ἴδια (?) — ἐργάζεσθαι — ὑμῖν παρηγγείλαμεν — περιπατῆτε. 5_{14} τοὺς ἀτάκτους 4_1 ἐρωτῶμεν καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ
3_{15} (μὴ ὡς ἐχθρὸν) ἡγεῖσθε — νουθετεῖτε (sc. die ἄτακτοι)	$5_{13.14}$ ἡγεῖσθαι (ἐν ἀγάπῃ) — νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους

3₁₆ αὐτὸς δὲ ὁ κύριος τῆς εἰρήνης	5₂₃ αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης
3₁₈ ἡ χάρις κτλ.	5₂₈ ἡ χάρις κτλ.

Im ersten Teile dieser Übersicht sind die Übereinstimmungen in der Reihenfolge immerhin schon auffallend, bedeuten aber doch nicht sehr viel: der Parallelismus wird hier besonders bei 1_5ff und 2_1ff stark durchbrochen, und die Korrespondenz am Anfange ist teilweise natürlich, durch den Briefstil gegeben. Um so mehr fällt der zweite Teil (von 2_{13} an), auf den die Mehrzahl der Berührungen kommt, ins Gewicht. Der Gang der Briefe zeigt hier eine ganz merkwürdige Gleichartigkeit. Sollte sie möglich sein, ohne dass der spätere sich an den früheren anlehnte?

7. Zwei Parallelen sind noch besonders hervorzuheben wegen der überraschenden Genauigkeit der Übereinstimmung.

Einmal kommen die beiden Adressen in Betracht[1]. Keine Adresse eines andern paulinischen Briefes ist auch nur annähernd der des 2. Thessalonicherbriefs so ähnlich wie die des ersten, die sich ja bis auf den letzten Buchstaben in jener wiederfindet. Zu beachten ist dabei besonders:

a) dass nur hier hinter den Namen des Apostels und seiner Gehilfen ein Zusatz wie *ἀπόστολος, δοῦλοι Χριστοῦ* ganz fehlt;

b) dass nur hier das Nomen gentilicium (*Θεσσαλονικέων*) statt der Umschreibung mit dem Ortsnamen gebraucht wird;

c) dass nur hier ein *ἐν θεῷ πατρί* sich findet und zwar an gleicher Stelle. Befremdlich ist, dass II 1_2 trotz des *ἐν θεῷ πατρί κτλ* am Schlusse noch der Zusatz *ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν κτλ* folgt.

Noch wichtiger ist jedoch die zweite Parallele. Es handelt sich um die Stellen

II 3_8: . . . *ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν* . . . und

I 2_9: *μνημονεύετε γάρ, ἀδελφοί, τὸν κόπον ἡμῶν καὶ τὸν*

1) S. S. 4.

μόχθον· νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν ...

Wir haben hier beide Male *κόπος καὶ μόχθος,* beide Male *νυκτὸς καὶ ἡμέρας* und *ἐργάζεσθαι,* beide Male die Angabe des gleichen Motivs für das *ἐργάζεσθαι,* beide Male vor allem von *νυκτὸς* an völlig identische Wortformen und Ausdrücke, nicht etwa einmal *ἐργάζεσθαι* statt *ἐργαζόμενοι, εἰς τό* statt *πρὸς τό, ὑμᾶς* statt *τινὰ ὑμῶν.* Wie viel abweichender klingen doch die sinnverwandten Stellen, die man aus den Korintherbriefen verglichen hat, z. B. 2. Kor. 11$_9$: *καὶ παρὼν πρὸς ὑμᾶς καὶ ὑστερηθεὶς οὐ κατενάρκησα οὐθενός ... καὶ ἐν παντὶ ἀβαρῆ ἐμαυτὸν ὑμῖν ἐτήρησα καὶ τηρήσω·* (vgl. V. $_7$f, 1. Kor. 4$_{12}$, 9$_{12}$). Es dürfte sich in den echten Briefen des Paulus (abgesehen etwa von Formeln oder einem Sprichworte wie 1. Kor. 5$_6$, Gal. 5$_9$) überhaupt eine so buchstäblich genaue Übereinstimmung zwischen zwei Stellen nirgends nachweisen lassen, selbst so ähnliche wie Gal. 3$_{28}$ und Kol. 3$_{11}$, Gal. 5$_{14}$ und Röm. 13$_9$ nicht ausgenommen.

Hiermit scheinen mir die wichtigen Punkte erschöpft zu sein. Wie finden wir uns nun mit dem dargelegten Thatbestande ab?

Jülicher[1] sagt — und ähnlich haben manche geurteilt —: „die zahlreichen Berührungen mit 1. Th. erklären sich aus der Gleichheit der Situation; inzwischen hatte Paulus eben nur sehr wenig neues über Thessalonich (und dies vielleicht schriftlich) erfahren“. Man wird diesen Gedanken in Betracht ziehen, aber es ist nach der obigen Darlegung sofort klar, dass er nur sehr wenig erklärt.

Wenn in der Adresse neben Paulus auch Silvanus und Timotheus genannt werden, im Eingange von *θλίψις* und *ὑπομονή* die Rede ist, wenn 2$_1$ daran erinnert wird, dass die Christen dem Herrn bei der Parusie entgegengerückt werden, wenn c. 3 zum *ἐργάζεσθαι* und zur *ἡσυχία* mahnt und von *ἀτακτεῖν* und *νουθετεῖν* der *ἄτακτοι* spricht, so begreift sich das alles vielleicht aus der Fortdauer der früheren Zustände und Fragen. Aber die grössere Zahl der Parallelen hat ihrer Natur nach mit einer bestimmten historischen Situation ja gar nichts zu thun. Der ganze Abschnitt 2$_{13}$—3$_5$, dem so vieles im ersten Briefe entspricht,

---

1) Jülicher, Einleitung S. 40 = $^{3.\,4}$ S. 47. Vgl. übrigens unten S. 29.

könnte seinem Gedankeninhalte nach in jedem paulinischen Briefe stehen. Und in Stücken, wo man mit mehr Recht auf die Gleichheit der Situation sich berufen kann, wie z. B. 3_{6}ff, geht die Übereinstimmung weit über das hinaus, was sich aus der Situation ergiebt. Noch viel weniger genügt diese Erklärung, um den Parallelismus in der Gliederung der Briefe, in der Stellung und Folge der Parallelen begreiflich zu machen.

Man kann und wird zwei weitere Momente in Rechnung ziehen. Da der zweite Brief, wenn er von Paulus stammt, jedenfalls nur einige — mindestens aber doch wohl drei — Monate nach dem ersten Briefe geschrieben sein wird, so konnte sich der Apostel seines früheren Schreibens sehr wohl noch in bestimmten Punkten erinnern; er konnte unwillkürlich in diesen oder jenen damals gebrauchten Ausdruck zurückfallen, aber auch absichtlich sich ins Gedächtnis rufen, was er über die eschatologische Frage der Gemeinde früher geschrieben.[1] Sodann werden wir es für möglich halten, dass er in damaliger Zeit einige stilistische Gewohnheiten besass, die ihm später abhanden kamen, etwa in den Adressen damals *ἐν θεῷ πατρί* statt *ἀπὸ θεοῦ πατρός* schrieb oder bei feierlichen Wünschen gern mit einem *αὐτὸς δὲ ὁ θεός* begann. Aber durch diese Erwägungen werden doch immer nur einzelne Ähnlichkeiten der Briefe verständlich. Sie ändern nichts daran, dass für die meisten Beziehungen und gerade die frappantesten Seiten des Verwandtschaftsverhältnisses, wenn Paulus der Verfasser sein soll, der Zufall angerufen werden muss.

Zufall muss es sein, dass Wendungen und Wortmaterial auch dort so stark übereinstimmen, wo in der Natur der behandelten Fragen keinerlei Erklärung dafür liegt; Zufall, dass die Adresse des ersten Briefes der des zweiten nicht nur besonders ähnelt, sondern in ihr bis aufs Wort wiederkehrt, und dass Paulus 3_{8} ein Dutzend Wörter fast peinlich genau in der gleichen Form und Folge bringt wie I 2_{9}; Zufall, dass er neue Seiten des Gemeindelebens nicht einmal streift, und dass er seiner Gemeinde ausser 2_{1-12} kaum einen neuen Gedanken zu bieten hat. Zufall muss es sein, dass er unwillkürlich wieder in eine ganz ähnliche Gruppierung der Gedanken verfällt wie Monate zuvor; Zufall,

1) Das Letzte macht Jülicher in der 3. u. 4. Aufl. seiner Einleitung neben dem oben (S. 28) erwähnten Punkte geltend.

dass die Reminiscenzen sich in bestimmten Einzelabschnitten häufen, die denen des früheren Schreibens entsprechen; Zufall, dass man das fast in allen Teilen des Briefes wahrnehmen muss. Zufall muss es sein, dass der Schein entsteht, als folge der Verfasser mit Ausschluss gewisser Abschnitte dem Gange des ersten Briefes; Zufall, dass an sich schon bemerkenswerte Ähnlichkeiten an merkwürdig analogem Orte auftreten, und dass gerade hier — und anderswo — Floskeln, Fügungen, Satzformen begegnen, die sonst in den Briefen des Apostels zwar leicht denkbar wären, aber sich thatsächlich nicht in ihnen finden [1]; Zufall endlich und der eigentliche Zufall, dass alle diese Zufälle zusammentreffen.

Einen solchen Zufall giebt es nicht. Deshalb muss die Annahme falsch sein, die ihn voraussetzt. Dies ist das ausschlaggebende Faktum, der zwar indirekte, aber wie mir scheint, äusserst starke, ja zwingende Beweis.

Denn es hilft auch nichts, nach einer besonderen psychologischen Erklärung für den Thatbestand zu suchen. Bornemann, der die Schwierigkeit, die das Verwandtschaftsverhältnis darstellt, stärker empfunden hat als die meisten Vertreter der paulinischen Herkunft des Briefes, der sogar den Schluss „unabweislich“ findet, „dass der Verfasser des zweiten Briefes den ersten gekannt hat und in irgend einer Weise von ihm abhängig gewesen ist“ [2] hat in einer solchen psychologischen Reflexion die „sehr einfache“ Lösung des Problems gefunden [3].

Paulus sei in den Wochen nach seinem plötzlichen Abschied von Thessalonich in stets wachsender Unsicherheit und Spannung wegen der Gemeinde gewesen. Damals habe er nun alles das wieder und wieder durchgedacht, was er dann, als durch die Nachrichten des zurückkehrenden Timotheus die Spannung sich löste und freudiger Gewissheit wich, im ersten Briefe niederlegte, obwohl es zum Teil nicht einmal mehr unmittelbare Bedeutung gehabt habe. Der erste Brief sei also der stets aufs neue inner-

---

1) Es sei hier bes. an folgende bereits erläuterte Ausdrücke erinnert: *τοῖς μὴ εἰδόσιν θεόν* (18), *ἔργον πίστεως* (111), *ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί* (21), *ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου* (213), *περιποίησις* (214), *αὐτὸς δὲ ὁ κύριος* (216 316), *προσεύχεσθε, ἀδελφοί, περὶ ἡμῶν* (31), *κατευθύνειν* und zwar im Optativ (35), *ἀτάκτως* (36. 11).

2) Bornemann S. 474, vgl. S. 477.

3) S. 484f.

lich durchgearbeitete Ertrag jener ganzen Wochen. Nun komme es leicht, wenn wir uns mit Personen oder Dingen eingehend beschäftigen, dass wir uns ganze Gedankenreihen, Wendungen und Urteile bilden, die bei vorhandener Gelegenheit wieder in ähnlicher Weise hervortreten. Bei Briefen zu bestimmten gleichartigen Gelegenheiten oder bei Predigten über gleiche Texte sei das eine häufige Erfahrung. Auf diese Weise werde die Verwandtschaft der beiden Schreiben ganz verständlich.

Thatsachen sind das nun jedenfalls nicht, sondern höchstens Möglichkeiten. Nehmen wir aber an, dass es sich mit der innern Vorarbeit auf den ersten Thessalonicherbrief im Allgemeinen so verhielt, ferner, dass sich die früheren Gedanken in einer besondern Weise im Apostel festsetzten: was ist damit erklärt? Vielleicht Einzelnes. Z. B. wäre etwa der Ausdruck ἐπισυναγωγὴ ἐπ᾽ αὐτόν 2_1 wieder ganz wohl daraus zu verstehen, dass Paulus seine frühere Äusserung über die Zukunftshoffnung noch ziemlich genau im Sinne lag. Aber sollen wir auch glauben, dass er sich so farblose Wünsche und Mahnungen, wie sie $1 3_{11}$ bis 4_2 stehen, ebenfalls schon vor dem Schreiben im Geiste geformt und hernach lange Zeit im Gedächtnis getragen hatte? Gerade das aus dem ersten Briefe, wovon man am ersten glauben möchte [1], dass es die Gedanken des Paulus lange beschäftigte, die persönlichen Auseinandersetzungen in c. 2 und 3, die eschatologische Belehrung in c. 4 und 5, kehrt ja im zweiten Briefe im Ganzen nicht wieder. Aber im Allgemeinen — Bornemann hat zwar die Parallelen ganz besonders sorgsam hervorgehoben, er hat aber nicht hinreichend erkannt, dass es gar nicht blos die Massenhaftigkeit der Berührungen ist, was begriffen sein will, vielmehr gerade die sonderbarste Kongruenz im Einzelnen und namentlich auch im Kleinen und Äusserlichen, ferner die eigentümliche Stellung der Parallelen. Diesen Dingen gegenüber verfängt kein noch so gut motivierter Appell an das Gedächtnis und die unbewusste Erinnerung.

Man muss erkennen, es handelt sich überhaupt nicht um die Alternative, ob der Verfasser unseres Schriftstücks mit dem ersten Briefe „bekannt“, „irgendwie von ihm abhängig“ gewesen ist

1) Widersprechende Bemerkungen bei Bornemann S. 484 und z. B. S. 266.

oder nicht. Die Frage muss viel bestimmter gefasst werden, und das ist wichtig. Sie muss lauten: hat der Verfasser den Brief vor sich gehabt und während des Schreibens selbst in ihn hineingeblickt? Darf man aus alledem, was über den Platz und die Folge der meisten Parallelen, über die Wörtlichkeit oder die in anderer Hinsicht überraschende Genauigkeit einzelner Berührungen gesagt wurde, überhaupt etwas folgern, so wird man auch dies folgern müssen. Wir haben hier charakteristische Kennzeichen literarischer Benutzung. Nur diese Annahme erklärt alles, jede andere erklärt nur eine unbestimmte Verwandtschaft im Allgemeinen, das eigentlich Auffällige, die besonderen Übereinstimmungen muss sie wieder auf den Zufall schieben. Denn eine verblasste Erinnerung an früher Geschriebenes oder auch früher Gelesenes ruft Erscheinungen wie die unter Nr. 4—7 besprochenen nicht hervor.

Soll also Paulus den Brief trotz allem geschrieben haben, so bliebe nur die Annahme, dass er bei der Konzeption seinen eigenen früheren Brief vor sich hatte. Aber ist das nicht wirklich eine ernsthaft zu erwägende Möglichkeit?[1]

Zahn setzt uns durch eine Hypothese — und es ist gewiss die einzige hier denkbare — in die Lage, dieser Möglichkeit näher zu treten. Er hält[2] es für „unwahrscheinlich, dass die Briefe des Paulus so, wie sie sein Schreiber während des Diktierens aufs Papier warf, an die Gemeinden abgesandt wurden". „In der Regel wird eine nachträgliche Durchsicht des zu Ende diktierten Briefes und (!) Anfertigung einer Reinschrift Bedürfnis gewesen sein. Während diese an den Ort der Bestimmung abging, mochte das Konzept eine Zeit lang in den Händen des Apostels oder seines Schreibers bleiben. Für den vielbeschäftigten und seines erregbaren Temperaments sich bewussten Paulus lag gerade in diesem Fall nichts näher, als das Konzept des 1. Th., wenn ein solches vorhanden war, noch einmal durchzulesen, ehe er 2. Th. diktierte."

Zahn hat seine Leser nicht gerade gründlich über die zwischen

---

1) Die Hypothese, der 2. Brief gehe dem ersten voran, die ja einen anderen Thatbestand ergeben würde, darf sich selbst überlassen bleiben. Vgl. z. B. Bornemann S. 492ff, Jülicher S. 39 = 3. 4 S. 46, Zahn I S. 172.

2) Zahn I S. 178.

beiden Briefen bestehende Verwandtschaft unterrichtet. Diese Hypothese aber — die „Reinschrift" scheint allmählich zu einer grösseren Rolle in neutestamentlichen Fragen berufen — verrät, obwohl sie nur als Hinterthür auftritt, jedenfalls auch ein stärkeres Gefühl für die vorliegende Schwierigkeit. Es entsteht daher die Vermutung, es möchte doch wohl nicht ganz so „natürlich" gewesen sein, „dass Paulus während des Diktierens der Verlauf (!) und Wortlaut (!) des früheren Briefes im Sinne lag", wie Zahn uns kurz zuvor[1] versichert. Ich weiss nicht, wie weit die Annahme, von der er sonst, soviel ich sehe, keinen Gebrauch macht, noch andern Thatsachen ihren Ursprung verdankt als der unangenehmen Ähnlichkeit dieser beiden Briefe. Ich will auch gar nicht prüfen, ob die Annahme wahrscheinlich ist, und wie sich mit ihr die Dunkelheit und ungeglättete Redeweise vieler paulinischer Stellen verträgt[2]. Aber ich fürchte, wenn wir mit dieser hilfreichen Reinschrift den Brief retten, so beschädigen wir den Apostel.

Man soll gewiss an Paulus keine unberechtigten Ansprüche stellen. Seine Briefe müssen nicht immer besonders bedeutend und geistvoll gewesen sein. Warum sollte er sich beim Schreiben nicht einmal an Form und Gedanken eines Briefes angelehnt haben, den er soeben an andere Adressaten gerichtet hatte? Er hätte damit nichts anderes gethan, als was vor ihm und nach ihm viele Briefsteller gethan haben. Allein ein Paulus, der eben sein früheres Schreiben gelesen und dann der gleichen Gemeinde gegenüber von sich selbst in dieser Weise abhängig wird, der so dürftig ist, dass er in mehr als der Hälfte des Briefes kaum einen neuen Ton anzuschlagen versteht, der dieselben Wendungen an derselben Stelle wieder gebraucht — das ist eine Vorstellung, die selbst durch den Umstand, dass er „viel beschäftigt" und „seines erregbaren Temperaments sich bewusst" war, nicht plausibler wird, und durch sein Wort „euch immer dasselbe zu

1) Zahn I S. 175.

2) Die Frage, ob Paulus seine Briefe habe kopieren lassen, hat schon Laurent, Neutestamentliche Studien 1866 S. 4f erwogen. Er verneint sie: Paulus hatte kaum so viel Mittel, um das Papier für eine doppelte Ausfertigung der Briefe anzuschaffen; er hatte mit seinen Gehilfen nicht die Zeit dazu; er legte auch nicht genug Wert auf seine Briefe, um das Original aufzubewahren.

schreiben, verdriesst mich nicht" (Phil. 3_1) wohl auch nicht. Wie man die Sache auch wendet, man kommt um folgendes Dilemma nicht herum: handelt es sich nur um die unbewusste und schon verblichene Erinnerung des Paulus, so bleiben unter den wirklich vorhandenen Ähnlichkeiten der beiden Briefe die sonderbarsten und wichtigsten unerklärt; ist aber ein so frisches und genaues Wissen um den ersten Brief bei ihm vorauszusetzen, wie es notwendig ist, um diese Ähnlichkeiten verständlich zu machen, so wird der zweite Brief zur Hälfte zu einem Selbstplagiat des Paulus. Ein Ausweg ist erst dann gefunden, wenn man erklärt hat, wie die Erinnerung des Paulus in dem Momente, als er schrieb, beides zugleich sein konnte: bewusst und unbewusst, scharf und verblasst.

Es ist bisher immer nur von der Verwandtschaft der beiden Briefe die Rede gewesen. Man muss aber auch die Unterschiede beachten. Wenigstens eine Beobachtung lässt sich hier machen, die wichtig genug ist, um gleich hier angefügt zu werden. Vergleicht man den Inhalt der Schriftstücke, so ist es besonders auffällig, dass die Partie I 2_1—3_{10} im Ganzen keinerlei Seitenstück in unserm Briefe hat; d. h. die geschichtlich-persönlichen Erörterungen fallen aus. Nun lässt sich sagen, dass zu einer Wiederholung jenes Rückblicks auf das erste Wirken des Apostels in Thessalonich, wie er I 2_{1-12} vorliegt, schon darum kein Anlass vorhanden war, weil eben der erste Brief ihn angestellt hatte. Ebenso lässt sich nicht erwarten, dass Paulus wiederum von der Rückkehr des Timotheus und ihrer Wirkung auf ihn (I 3_1ff) gesprochen hätte. Um so mehr vermisst man die Berührung eines andern Punktes, der die ganze Ausführung I 2_{17}—3_{13} beherrscht. Sehr ausdrücklich und, wie es scheint, absichtlich redet hier Paulus von seiner Sehnsucht, seiner Absicht und Aussicht, die Gemeinde von Thessalonich wieder aufzusuchen; der zweite Brief aber hat darüber nicht eine Silbe. Das ist längst aufgefallen.[1] Man hat auch eine Erklärung geboten.[2] Die Arbeit in Korinth habe, als Paulus den zweiten Brief schrieb, seinen früheren Gedanken an ein Wiedersehen in den Hintergrund gedrängt. Diese Möglich-

1) Auch Holtzmann a. a. O. S. 105, 106 hat es wieder hervorgehoben.
2) Bornemann S. 483, vgl. 475.

keit bestreite ich nicht, aber ich bestreite, dass sie zur Erklärung genügt. Denn nicht das ist befremdlich, dass der Apostel einen früheren Plan und eine frühere Hoffnung nach neuen Umständen modifizierte, sondern dass jede Äusserung über einen Gedanken fehlt, mit dem er sich eben nicht blos innerlich getragen. vielmehr vor der Gemeinde selbst sehr angelegentlich beschäftigt hatte. Anders ausgedrückt, er übergeht hier, was das Interesse der Gemeinde eben so sehr wie sein eigenes berührte. Und nun soll er noch dazu den Brief, in dem er jene Frage besprochen hatte, so gut im Gedächtnis gehabt haben, dass er — wider Willen oder mit Willen — in andrer Hinsicht ganz in seine Gedankenkreise gebannt blieb!

Hat ein Unbekannter unter dem Namen des Paulus geschrieben, so liegt die Sache einfach genug. Lehnte er sich an den ersten Brief an, so konnte er mit den geschichtlich-persönlichen Partien in der That am wenigsten anfangen. Sicherlich waren sie ihm auch das am wenigsten Bedeutsame in seiner Vorlage, sie enthielten eben nichts Lehrhaftes, Allgemeingiltiges. Den Reiz, den für uns heute gerade das Persönliche der Paulusbriefe bietet, empfand er natürlich gar nicht. Die Reisegedanken des Paulus verschwanden so mit dem Übrigen.

Auch dieser Punkt unterstützt also das Ergebnis, auf das uns unsere ganze Untersuchung hindrängt: dass nicht Paulus diesen Brief geschrieben hat, sondern ein Anderer.

Sollte dieser Andere uns doch bekannt, sollte es der 1_1 unter den Absendern mitgenannte Timotheus gewesen sein? Spitta[1] hat mit dieser Annahme ausser andern Eigentümlichkeiten des Briefes auch gerade[2] seine Verwandtschaft mit dem ersten Briefe begreiflich machen wollen, die er ähnlich wie Bornemann zu würdigen weiss. Timotheus hat den Brief im Auftrage und Namen des Paulus (und Silvanus) verfasst, Paulus hat sich an ihm direkt nur in der Schlussbemerkung (3_{17}f) beteiligt. So ist der Brief echt, ohne von Paulus zu stammen.

Besonders wichtig ist Spitta die Stelle 2_5: *Οὐ μνημονεύετε ὅτι ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς ταῦτα ἔλεγον ὑμῖν;* Hier erscheint statt des sonstigen *ἡμεῖς* die erste Person singularis. Damit

1) Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I (1893) S. 109ff.

2) S. 126ff.

meint Timotheus sich selbst, mit dem ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς erinnert er an seinen letzten Besuch in Thessalonich, von dem der erste Brief redet.

Auch diese Hypothese würde dem wirklichen Verhältnisse der Briefe noch keineswegs gerecht werden, solange man wenigstens mit Spitta nur bei einer lebhaften Erinnerung des Timotheus an das frühere Schreiben stehen bleibt. Aber es ist unnötig das auszuführen, nachdem die Hypothese selbst bereits als unmöglich nachgewiesen worden ist. Mir wenigstens scheinen die z. B. von Bornemann[1] und Zahn[2] aufgebotenen Argumente eine bündige Widerlegung zu sein. Wie soll die blosse 1. Person sing. hier auf Timotheus weisen, wenn im 1. Briefe 3 5, 5 27 das „Ich" zugestandenermassen Paulus ist, obgleich Timotheus der Schreiber ist? Auch wenn man darauf hinweist[3], die Leser hätten ja gewusst, dass das ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς auf den Besuch des Timotheus gehe, da (nach der Hypothese) nur er von den Vorboten der Parusie zu ihnen geredet habe, bleibt ein nacktes ἔλεγον für Timotheus in einem Briefe, der an der Spitze den Namen des Paulus trägt, befremdlich. Wie sollten die Leser aus der Handschrift des Timotheus („im Unterschied von der des Paulus in der Schlussbemerkung 3 17")[4] geschlossen haben, dass die 1. Person sing. ihn selbst bezeichne, wenn sie dieselbe Handschrift im ersten Briefe 3 5, 5 27 nicht hinderte, an Paulus zu denken? Vor allem aber, wie käme Paulus dazu, gerade diesen Brief, an dem er den geringsten Anteil hatte, mit der feierlichen Bemerkung 3 17 als seinen eignen zu beglaubigen?

Der Verfasser muss also ein Späterer gewesen sein, und der Brief ist eine Fiktion.

II.

Der wichtigste Einwand, den man gegen dies Resultat erheben kann, hat in der kritischen Diskussion hüben und drüben

1) Bornemann S. 529ff (513ff).
2) Zahn I S. 166.
3) Spitta S. 125.
4) Ebenda.

eine merkwürdig geringe Rolle gespielt. Ich denke an die chronologische Bestimmung des Briefes.

Wenn es 2_4 vom Menschen der Sünde heisst, er werde sich in seiner frevlerischen Überhebung in den Tempel Gottes setzen, so ist anscheinend der Bestand Jerusalems vorausgesetzt, und damit dann die Abfassungszeit vor dem Jahre 70 an die Hand gegeben. In diese Zeit setzte den Brief denn auch schon Kern in seiner bekannten und bedeutenden Abhandlung[1], in diese Zeit setzen ihn manche Neuere, z. B. Schmiedel.

Man muss aber einräumen, dass von diesen Gelehrten wenig gethan worden ist, um die Schwierigkeit zu heben und auch nur fühlbar zu machen, die diesen chronologischen Ansatz bedrückt.[2] Dabei sehe ich ganz ab von der Beziehung der Stelle 2_1ff auf Nero, wonach die Zeit zwischen 68 und 70 n. Chr. in Frage käme. Da die Neroerwartung ursprünglich jedenfalls ganz einfach und ohne Mystik war, so ist es ja freilich so gut wie unmöglich, eine Abfassung vor dem Jahre 70 anzunehmen, wenn in 2_1ff wirklich an Nero gedacht sein soll. Aber diese Schwierigkeit kommt mit der Nerodeutung selbst in Wegfall. Dagegen bleibt eine andere, die sicher nicht gering ist.

Schwierig ist überhaupt schon, dass so bald nach des Paulus Tode ein fremder Brief unter seinem Namen ausgegangen sein soll; schwierig ist aber vor allem, dass dieser Brief an eine bestimmte einzelne Gemeinde — eben die von Thessalonich — gerichtet gewesen sein müsste. Denn diese Annahme wäre doch kaum zu umgehen.

An sich beweist freilich die Ortsangabe der Adresse keineswegs, dass der Brief (als Pseudepigraphon verstanden) wirklich gerade für Thessalonich bestimmt und gedacht war. Auch wenn der Verfasser mit der wirklichen Gemeinde in Thessalonich gar

1) Kern, Über 2. Thess. 2_{1-12}. Nebst Andeutungen über den Ursprung des zweiten Briefes an die Thessalonicher. Tübinger Zeitschrift für Theologie 1839 S. 145ff.

2) Stärker scheint sie Holtzmann empfunden zu haben nach seiner Äusserung Einleitung[3] S. 216: „Im Übrigen (aber) ist heute nicht die Frage, ob der Brief in das nachapostolische Zeitalter herabzudrücken sei, sondern ob er nicht gegenteils in die Lebzeiten des Apostels hinaufreiche, folglich echt und bald nach 1. Thess. (um 54) geschrieben sein müsse“. Anders klingt aber seine Bemerkung ZNTW 1901 S. 107.

nichts zu thun hatte und zu thun haben wollte, konnten sehr wohl Gründe für ihn bestehen, die ihn zur Wahl dieser Adresse führten. Allein diese Möglichkeit hängt an Voraussetzungen. Wurde der Thessalonicherbrief des Paulus fern von Thessalonich von jemand benutzt und nachgeahmt, so setzt das voraus, dass dieser Brief (und dann gewiss auch andere Paulusbriefe) schon eine weite Verbreitung in der Kirche gefunden hatte. Ist diese vor 70 n. Chr. als wahrscheinlich anzusehen? Es mag sein. Aber jene Annahme setzt weiter auch bereits ein sehr hohes Ansehen der Paulusbriefe in der Kirche voraus. Ohne ein solches konnte es keinen Sinn haben, dass ein Christ in Kleinasien oder Rom oder sonst irgendwo, der in seiner Heimat oder in „der“ Kirche Gehör zu finden wünschte, seinen Namen hinter dem des Paulus versteckte. Kann man vor dem Jahre 70, d. h. nur wenige Jahre nach dem Tode des Paulus, mit einer derartigen Autorität der paulinischen Briefe rechnen?

Bei so früher Abfassung müssten wir mithin, wie es scheint, den Benutzer des paulinischen Thessalonicherbriefs in Thessalonich selbst suchen oder doch in Beziehung zur Gemeinde von Thessalonich denken, und also weiterhin glauben, dass der pseudonyme Brief in dieser Gemeinde selbst produziert worden wäre. Allein wie sollen wir dann zu einer befriedigenden Vorstellung gelangen? Sollte ein solcher Brief, noch dazu einer, der mächtigen Stimmungen in Thessalonich entgegentrat — denn das wäre doch aus 2_2 zu schliessen — einfach hingenommen worden sein von den vielen, die den Apostel noch von Angesicht zu Angesicht gesehen, seinen ersten Brief und vielleicht noch andere empfangen hatten, aber von diesem Schreiben nichts wussten? Konnte der Verfasser eines solchen Briefes überhaupt nur hoffen, dass man ihn hinnehmen werde, ohne auch nur eine Erklärung dafür zu erhalten, weshalb der Brief erst jetzt ans Licht trat?

Mit andern Worten: eine Fiktion ist a priori nur in einer späteren Zeit für wahrscheinlich zu halten, und zwar nur in dem Sinne, dass der Verfasser den Thessalonicherbrief gar nicht speziell für Thessalonich bestimmte[1].

Unabhängig von den vorstehenden Reflexionen führt eine andere Erwägung auf den gleichen Gedanken. Haben wir es

1) Zu wenig sagt Schmiedel S. 10 = ²11.

überhaupt mit einem pseudonymen Schriftstück zu thun. so ist die Äusserung 3 17, dass die eigenhändige Schlussbemerkung des Paulus „in jedem Briefe“ das Zeichen (der Echtheit) sei, wohl nur verständlich, wenn eine Mehrheit von Paulusbriefen vorlag, aus denen ein derartiges Urteil abstrahiert werden konnte. Das *ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ* setzt ja eine Mehrheit ohnehin als bekannt voraus. Da nun nur der Galater-, der 1. Korinther- und der Kolosserbrief ausdrücklich von einem eigenhändigen Schreiben des Paulus[1] reden, so ist es wahrscheinlich, dass der Verfasser sie alle[2] kannte, oder, falls es weiteren Kreisen geläufig war, von einer solchen Gewohnheit des Paulus zu reden, ein Urteil reproduzierte, das auf der Bekanntschaft mit ihnen ruhte. Dazu kam dann jedenfalls der erste Thessalonicherbrief. Aber wo man diese vier Briefe[3] kannte, kannte man vermutlich noch mehr. Die Stelle 3 17 beweist also, wenn sie von Paulus nicht geschrieben worden ist, für eine Sammlung der Paulusbriefe, wie sie vor 70 schwerlich denkbar ist.

Schrieb jemand längere Zeit nach dem Tode des Paulus irgendwo einen Brief, bei dem der Bestimmungsort Thessalonich lediglich zur Einkleidung gehörte, so brauchte er sich allerdings über die Aufnahme im fernen Makedonien keine Gedanken zu machen. Denn die, denen er galt, interessierten sich für Thessalonich ebensowenig wie der Verfasser selbst. Für sie kam es lediglich darauf an, dass P a u l u s zu ihnen redete. Bei dieser Annahme haben wir dann freilich die Pflicht zu erklären, wie denn der Verfasser darauf verfiel, seinen Brief als Thessalonicherbrief zu verkleiden. Ich nehme hier an, dass diese Erklärung sich liefern lässt. Dann wird aber die Stelle vom Tempel Gottes, die eine frühere Abfassungszeit zu fordern scheint, zu einer Schwierigkeit, die nicht verdeckt werden darf.

Es schien angezeigt, gleich hier diese Postulate kenntlich zu machen. Es empfiehlt sich jedoch, erst später zu ihnen Stellung zu nehmen.

---

1) Abgesehen von dem Satze Philem. v. 19, der nicht in diese Reihe gehört.

2) Gal. 6 11 kann sehr wohl nach Analogie von 1. Kor. 16 21, Kol. 4 18 aufgefasst worden sein, selbst wenn sich die Worte ursprünglich auf den ganzen Brief beziehen sollten.

3) Oder drei, falls man von der Echtheit des Kolosserbriefs, die ich annehme, nichts wissen will.

Zunächst suchen wir Antwort auf einen andern, oft ausgesprochenen Einwand: als Fiktion verstanden, sei das ganze Schriftstück nach seiner Absicht ein Rätsel. Wir nehmen diese Frage auf, nicht blos um den Einwand zu entkräften. Der Versuch, den Brief historisch unter jener Voraussetzung zu begreifen, ist ohnehin unerlässlich. Dabei wird Gelegenheit sein, den Punkt näher zu beleuchten, der unter den Gründen gegen die Echtheit des Briefes dem oben besprochenen an Bedeutung zunächst stehen dürfte.

Ein Brief wie der unsere kann keine Übung im paulinischen Stile sein, auch keine Predigt, keine blosse erbauliche Ansprache an ein unbestimmtes Publikum. Das liegt auf der Hand. Wer so bemüht ist, als Paulus zu erscheinen (3_{17}), verfolgt einen bestimmten Zweck; sonst wäre seine Arbeit sinnlos.

Verrät uns nun irgend etwas die Absicht des Verfassers, so muss es die Stelle 2_{1-12} sein. Hier fanden wir den einzigen Punkt, wo ein Gedanke ausführlich entwickelt wird, von dem der erste Brief nichts weiss; hier hören die Wortparallelen auf, hier wird die oben konstruierte Folge der Parallelen am merklichsten durchbrochen; hier begegnet uns am Beginne das einzig Konkrete, was wir in betreff der historischen Situation über den ersten Brief hinaus erfahren. Es ist kein Zufall, dass das alles zusammentrifft: es deutet alles in eine Richtung, es weist darauf hin, dass hier der Verfasser selber redet oder doch sagt, was er eigentlich sagen will. Die Unselbständigkeit der sonstigen Partien dem ersten Thessalonicherbriefe gegenüber wird durch diesen Gegensatz nur noch heller beleuchtet.

Neben dieser Stelle könnte in zweiter Linie nur noch der Passus 3_{6}ff von Belang sein, in dem der Müssiggang so ernstlich gerügt wird. Davon sehen wir zunächst ab.

Nun kann es freilich dem Verfasser auf die blosse, sozusagen theoretische Mitteilung einer apokalyptischen Lehre oder, wie Kern[1] sagte, eines von ihm geschauten apokalyptischen Bildes nicht angekommen sein. Die Belehrung dient vielmehr einer Absicht, der Absicht zu beweisen oder zu widerlegen. Das folgt

---

1) Kern S. 214.

mit Sicherheit aus der Einleitung der Stelle (2 2: 3 a). Der Autor tritt einer Meinung entgegen, durch die man sich den Kopf ververrücken (*σαλευθῆναι ἀπὸ τοῦ νοός*) und sich erschrecken (*θροεῖσθαι*) lässt, die ihm selbst als Trug und Täuschung (V. 3) erscheint. Die Möglichkeit, dass er diesen Anlass seiner apokalyptischen Ausführung erdichtet habe, kann man nicht ernsthaft erwägen. Der bestimmte Hinweis auf Dinge, die für die Entstehung dieser Erregung von Bedeutung waren (*μήτε διὰ πνεύματος μήτε διὰ λόγου μήτε δι᾽ ἐπιστολῆς ὡς δι᾽ ἡμῶν*), wie der Nachdruck, den seine Warnung durch die Hinzufügung des Satzes *μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ κατὰ μηδένα τρόπον* erhält, schliessen diese Möglichkeit ohne Weiteres aus. Auch wäre gar nicht vorzustellen, wie und weshalb er auf solche Erdichtung verfallen wäre. Es müssen hier also wirkliche Vorkommnisse seiner Zeit und seines Gesichtskreises in die Zeit des Paulus versetzt sein, und der Verfasser hat demnach eine praktische Absicht.

Die Meinung selbst, die er bekämpft, ist angedeutet durch die Worte: *ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου*. Dass das nicht bedeuten kann, der Tag des Herrn sei bereits gewesen [1], alles Hoffen darum vergeblich, ist klar. Wenn es noch *οὐκ ἐνέστηκεν* hiesse!

Nicht einer Ermattung der Parusieerwartung, nicht dem Zweifel, ob der Herr, auf den man so lange vergeblich geharrt, überhaupt noch kommen werde, soll die Lehre vom Antichrist beschwichtigend begegnen. Diese Auffassung ist öfter hervorgetreten [2], aber sie ist völlig unmöglich.

Ob man *ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου* nun übersetzt: der Tag des Herrn steht bevor, oder (genauer): er ist da, ist eingetreten: der Sinn ist auf jeden Fall, dass man unmittelbar an der

1) So Bahnsen, Jahrbücher für protest. Theologie 1880 VI S. 681 ff. Bahnsen meint, das einmalige Kommen Christi sei geleugnet oder umgedeutet worden, und vergleicht 2. Tim. 2 18 (S. 702 f).

2) Auch ohne Bahnsens Erklärung von *ἐνέστηκεν*. Vgl. z. B. Baur, Paulus 1845 S. 487. Man wolle sich 2. Thess. 2 darüber Rechenschaft geben, warum die Parusie noch nicht so bald stattfinden könne. Man habe sie schon länger vergeblich erwartet. Schon Grimm (Die Echtheit der Briefe an die Thessalonicher, gegen D. Baurs Angriff verteidigt. Studien und Kritiken 1850 S. 789 f) hat Baur — mit Recht — eines Quidproquo geziehen.

Schwelle der letzten Ereignisse zu stehen meint.[1] Dem gegenüber kann der Verfasser nur sagen wollen: nein, noch nicht. Er sagt das nicht mit dürren Worten, aber aus seiner Belehrung über das Ende will er gerade diese Folgerung gezogen wissen. Wenn „zuerst“ der Abfall kommen und der Mensch der Gesetzlosigkeit geoffenbart werden muss, wenn diese Offenbarung einstweilen noch „gehindert“ ist, so kann der Tag des Herrn noch nicht im Anheben sein.

Ich sage nicht, dass die Form und Gestalt des Abschnittes unter diesem Gesichtspunkte vollkommen durchsichtig sei. Es kann zum Nachdenken auffordern, dass der zeitliche Gesichtspunkt nicht schärfer ausgeprägt ist. Der Verfasser selbst hat nicht hervorgehoben, dass das Vorhandensein eines κατέχων die Parusie erst recht hinausrücke, obwohl der Leser diesen Schluss aus seinen Angaben ziehen musste. Auch fällt es auf, dass der Anlass der Erörterung in ihrem zweiten Teile (V. 8ff) nicht nochmals durchklingt, und die Breite dieser Schilderung, die besonders dem Auftreten und der Wirkung des ἄνομος gilt, scheint über jenen Anlass etwas hinauszugehen. Indessen, wie man hierüber auch denkt, daran lässt sich doch nicht zweifeln, dass es die erste Absicht der ganzen Darlegung ist, den Glauben an den augenblicklichen Eintritt des Endes zu korrigieren.

Es ist sehr häufig ausgesprochen worden, dass hier eine andere eschatologische Stimmung fühlbar werde als in den Aussagen des ersten Thessalonicherbriefes; zugleich aber hat man

1) Zahn I S. 167f giebt folgende Erläuterung der Stelle. Da die 2 5 vorausgesetzte frühere Belehrung von den Thessalonichern nicht völlig vergessen gewesen sein könne, müsse ihnen vorgeredet worden sein, der Antichrist sei schon gekommen und zwar in Caligula. [Eine kühne Vermutung!] Mit dessen Ende (41 n. Chr.) sei also (nach dieser Meinung) „der Tag des Herrn“ schon angebrochen, d. h. die Epoche, während welcher man jeden Augenblick die sichtbare Wiederkunft Christi zu erwarten hatte. Diese Auffassung ist schon deshalb nicht durchführbar, weil Paulus solchen Gedanken anders hätte begegnen müssen. Er müsste sagen: der Antichrist sei noch nicht erschienen, wie man glaube, und er sei nicht der, den man dafür ausgebe. Er sagt nur: vor der Parusie muss erst der Antichrist kommen, d. h. er betont das, wovon auch die bekämpfte Ansicht ausgegangen wäre. Wenn aber ferner der „Tag des Herrn“ schon seit mehr als 10 Jahren „da war“ (ἐνέστηκεν) — eine an sich mehr als befremdliche Vorstellung —, so ist es nicht eben leicht zu begreifen, wie nun plötzlich die Erregung darüber ausbrechen konnte, von der 2 2 redet.

behauptet, unser Brief entwickle seine Lehre mit absichtlicher, natürlich gegensätzlicher Beziehung auf den ersten Brief. Dabei käme dann nicht sowohl die Stelle I 4_{15} in Betracht, wonach sich Paulus zu denen rechnet, die die Parusie erleben werden (vgl. V. 17), als vielmehr die Äusserung 5_{1-4}, dass der Tag des Herrn komme wie ein Dieb in der Nacht, und das Verderben plötzlich hereinbreche, wenn man von Friede und Sicherheit rede: eine Äusserung, die ja 5_1 geradezu unter die Rubrik *χρόνοι καὶ καιροί* der Parusie gestellt wird.

Verschieden sind nun in diesem Punkte die Briefe ohne Frage. Aber dass der Vergleich der fraglichen Stellen an sich einen Widerspruch ergäbe, der die Identität des Verfassers ausschlösse, kann man bezweifeln[1].

Im zweiten Briefe steht jedenfalls nichts davon, dass die Parusie noch lange ausbleiben werde. Wenn „das Geheimnis des Frevels" schon im Werke ist (*ἤδη ἐνεργεῖται* 2_7), scheint sie auch hier nicht allzuweit hinausgerückt zu werden. Andrerseits sagt der erste Brief doch keineswegs: *ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου*, und lässt insofern Platz für den Eintritt von Ereignissen vor der Parusie.

Doch scheint hiermit der Unterschied beider Briefe noch nicht scharf genug gefasst zu sein. Ist es denn auch vereinbar, dass I 5_1ff der Moment der Parusie geradezu als unberechenbar hingestellt wird, während nach II 2_1ff an bestimmten Thatsachen das Nahen der Parusie erkannt werden kann?[2] Man verweist[3]

1) Vgl. zum Folgenden einerseits z. B. Holtzmann, Einleitung[3] S. 215, auch Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie II S. 190ff, Schmiedel S. 8 = [2]9f, andrerseits Spitta S. 129ff, Bornemann S. 534ff, Jülicher S. 42ff = [3. 4]48ff, Zahn I S. 181.

2) Es ist interessant, dass sich eine verwandte Argumentation bereits bei dem von Hippolyt bekämpften Caius findet. Caius bestreitet die Möglichkeit der Apok. $8_{8.12}$ genannten Wunder, indem er sich auf 1. Thess. 5_2 und $_3$ beruft. Vgl. die Capita Hippolyti adversus Caium (aus dem Apokalypsen-Kommentar des Dionysius Barsalibi), Hippolyts Werke edd. Bonwetsch und Achelis I 2 S. 241f (Fragm. 1 u. 2). — Hippolyt begegnet Caius u. a. mit einem ebenfalls aus neuerer Zeit bekannten Argumente: ›Dies, dass der Tag des Herrn „wie ein Dieb" kommt, ist ein Hinweis auf die Ungläubigen, welche Finsternis sind; denn die Gläubigen sind Kinder des Lichts, die nicht in Finsternis wandeln‹ (S. 241).

3) Vgl. z. B. Spitta S. 129f und Bornemann S. 536.

dem gegenüber gern auf die apokalyptischen Kapitel der Evangelien (vgl. auch die Apokalypse), in denen Worte vom plötzlichen, unberechenbaren Kommen Christi unmittelbar neben Ausführungen über die Vorzeichen der Parusie stehen. Vielleicht ist dieser Hinweis nicht ganz schlagend, da erst zu untersuchen wäre, ob es sich hier nicht um Sätze verschiedener Herkunft handelt[1]. Aber ist denn der Gedanke, dass der Tag des Herrn unberechenbar sei, durch II 2₁ff umgestossen? Das lässt sich kaum behaupten, wenn doch die Vorereignisse selbst unberechenbar sind. Will man aber ausrechnen[2], wie viel Zeit auf die Wunder des ἄνομος, seine Anbetung in der ganzen Welt und seinen Zug nach Jerusalem vergehen müsse, um damit zu beweisen, dass Christus dann nicht mehr wie ein Dieb in der Nacht kommen könne, so ist das wohl ein wenig rationalistisch gedacht, mehr die Chronologie des Verstandes als der apokalyptischen Phantasie. Denn diese rechnet anders und schneller als der Verstand oder rechnet auch wohl gar nicht, wo der Verstand rechnet. Jüdische Gelehrsamkeit hat zwar zur Zeit Justins[3] die „3½ Zeiten" des Antichrists nach Daniel auf 350 Jahre berechnet. Aber das ist eben erst eine Gelehrsamkeit, wie sie hier kaum in Frage steht. Eins lässt sich ja freilich nicht leugnen. In dem Momente, wo Paulus I 5₁ff schrieb, hat er an die Vorbereitung der Parusie nicht gedacht. Aber die Frage ist doch auch nur, ob hier nicht ein gewisser Wechsel und meinethalben selbst Widerspruch der Vorstellungen sehr verständlich ist. Der Anlass, der die Ausführung II 2₁ff hervorrief, lag jedenfalls im 1. Briefe noch nicht vor; erst jetzt war es notwendig, Ungeduld und Aufregung zu dämpfen.

Nun müsste freilich Paulus nach 2₅ auch ohne diesen Anlass und noch vor dem ersten Briefe in Thessalonich ähnlich gelehrt haben, wie es 2₁ff geschieht. Allein auch das lässt sich, wie es scheint, noch verstehen. Die eschatologische Erwartung ist ja leicht etwas expansionsfähig. Derselbe Christ konnte die Vorereignisse und Vorzeichen mit der Katastrophe selbst in eins zusammenschauen, gleichsam über sie hinweg sehen zur Hauptsache und wiederum — zu anderer Zeit — betonen,

1) Ähnlich Holtzmann ZNTW 1901, S. 97ff.
2) S. Schmiedel a. a. O.
3) Dial. c. Tryph. c. 32.

es müssten ihr noch gewisse Dinge vorangehen. Und ist es denn im Allgemeinen wahrscheinlich, dass dem Paulus, als er den ersten Brief schrieb, ich sage nicht, die Erwartung des Antichrists, aber überhaupt die Lehre von einer Vorbereitung der letzten Entscheidung, dieses stehende Kapitel jüdischer Eschatologie, ganz fremd gewesen wäre? Das ist eine Frage, die man nicht übergehen darf. 1. Kor. 7_{26} redet er von der *ἐνεστῶσα ἀνάγκη*, die doch auch nicht die Parusie selbst ist, an der man also jedenfalls auch erkennen konnte, dass der Tag des Herrn komme. Ist dieser kurze Hinweis auf eine bestimmte Gruppe eschatologischer Vorstellungen auch unvereinbar mit 1. Thess. 5_{1-4}? Oder soll Paulus die Vorstellung von dieser *ἀνάγκη* sich erst nachträglich angeeignet haben? Wer mag das glauben?

Ein Räsonnement dieser Art ist vielleicht nicht für jeden überzeugend, aber es ist schwer zu widerlegen. Auffallend darf man und muss man es zwar nennen, dass Paulus in zwei so rasch auf einander folgenden Briefen so verschieden redet. Auffallend ist ganz besonders, dass er an einer Stelle, wo er ausdrücklich die Frage nach den *χρόνοι* und *καιροί* berührt, wo er bemerkt, die Leser wüssten über den plötzlichen Eintritt der Parusie Bescheid, gar nicht an die Dinge denkt, die er nach II 2_5 in Thessalonich gelehrt haben will.[1] Allein wenn dies auch genügt, einen Verdacht, sogar einen ernsten Verdacht, gegen unsern Brief zu wecken, für sich, ohne den Hinzutritt anderer Gründe, reicht es doch nicht hin, den Verdacht über die Stufe des Argwohns hinauszuheben.

Anders liegt aber die Sache, wenn die Echtheit des Briefes aus andern und gerade aus den von uns entwickelten Gründen bereits in Zweifel gezogen ist. Dann wird das Auffallende sofort zum Fingerzeige. In einem Briefe, der sich so eng an den 1. Thessalonicherbrief anschliesst, kann es nicht zufällig sein, wenn gerade die Hauptstelle mit einer markanten Stelle der Vorlage inhaltsverwandt ist, dabei aber nach dem unmittelbaren Eindruck in eine entgegengesetzte Richtung weist. Hier muss eine Beziehung bestehen. Und der Verfasser giebt ja obendrein im Eingange mit den Worten *ὑπὲρ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου*

---

1) Vgl. z. B. Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1862 S. 250, auch Einleitung in das Neue Testament S. 648.

ἡμῶν καὶ ἐπισυναγωγῆς ἐπ᾽ αὐτόν selber deutlich genug an, dass er auf I 4_{13}ff zurückgreift, um so deutlicher, als in c. 2 selbst über die ἐπισυναγωγή speziell nichts gesagt wird.[1]

Der Verfasser kann in diesem Falle nur die Vorstellung der unmittelbaren Nähe der Parusie, wie sie im 1. Thessalonicherbriefe, speziell in 5_{1-4} ausgesprochen zu sein schien, abwehren und durch eine andere ersetzen wollen, die die Parusie weiter hinausschob. Ob er selbst I 5_1ff so verstand oder andere, bleibt dabei einstweilen unklar. Er hat entweder die Absicht, diesen bestimmten Äusserungen des Paulus, weil er sie missbilligt und für gefährlich hält, entgegenzutreten, oder er ist des guten Glaubens, dass Paulus das Gleiche meine, wie er selbst, und er will seinen Worten nur eine bestimmte Wendung geben, sie einer irrigen Deutung entziehen.

Aber war es denn möglich, im 1. Thessalonicherbriefe jene Meinung zu finden? Der Brief sagt eben nicht, der Tag des Herrn sei da oder unmittelbar im Anzuge, er sagt nicht einmal, er sei „nahe"[2], sondern nur, er werde plötzlich die Sicheren und Sorglosen überfallen. Indessen ist doch nicht zu bezweifeln, dass man diese Äusserung auf das unmittelbare Bevorstehen der Parusie beziehen konnte[3]. Gewiss ist zwar, dass dieser Gedanke nicht unmittelbar aus dem Briefe selbst geschöpft werden konnte, wie denn ja keine Schrift aus vergangener Zeit gerade für den damaligen Augenblick die Parusie in Aussicht stellen konnte, es sei denn, dass sie apokalyptische Rechnungen enthalten hätte. Aber die Erwartung, dass der Tag des Herrn jetzt hereinbreche, konnte auf anderm Wege entstehen, sei es durch Weissagungen, sei es durch bestimmte Ereignisse, und dann konnte damalige praktische Exegese sich ohne Skrupel der paulinischen Worte bemächtigen[4]. Man konnte sagen, der Apostel bestätige in seinen Aussprüchen diese Erwartung; eben was er gesagt, erfülle sich jetzt, der Tag des Herrn komme wirklich

---

1) So mit Recht Schmiedel zu 2_2.

2) S. Zahn I S. 167.

3) Der Gedanke, die Parusie komme unerwartet, wird anderwärts natürlich auch verwendet, um den Zweifel am Kommen des Herrn zu beschwichtigen. So findet sich das Bild vom Diebe in der Nacht auch 2. Petr. 3_{10}. Vgl. auch das ἐξαίφνης 1. Klem. 23_5.

4) Vgl. auch Jülicher$^{3.4}$ S. 48.

wie ein Dieb in der Nacht; auf einen langen Verzug dürfe sich darum niemand verlassen.[1] Man konnte vielleicht auf die allgemeine Sicherheit (I 5 3) als ein Kennzeichen der letzten Stunde verweisen.[2]

Im Übrigen erhält diese Untersuchung ihren vollen Abschluss erst durch eine Würdigung der Worte *δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν* 2 2. Lässt sich zeigen, dass dabei in irgend einem Sinne an den ersten Thessalonicherbrief zu denken ist, so ist von selbst klar, dass man in ihm die unmittelbar nahe Parusie ausgesprochen oder bestätigt fand. Es sei aber festgestellt, dass ganz abgesehen von diesen Worten alles darauf führt, bei der eschatologischen Belehrung 2 1 ff eine bewusste Beziehung auf den ersten Brief anzunehmen.

Der Verfasser hat Leute vor sich, die das Kommen Christi für näher halten als er selbst. Was erfahren wir weiter von ihnen?

Wir finden 2 1 die beiden Ausdrücke *σαλεύεσθαι ἀπὸ τοῦ νοός* und *θροεῖσθαι*. Der erste deutet allerdings bestimmt genug auf entstandene Erregung hin, aber er sagt mehr, wie der Autor die Stimmung derer beurteilt, für die er schreibt; er vermisst Nüchternheit und Besonnenheit. Wichtiger scheint der zweite Ausdruck. Das Wort *θροεῖσθαι* braucht freilich an sich nicht mehr

1) Wie nahe sich hier das „bald" und das „plötzlich" berührt, zeigt gut 1. Klem. 23 5: *ἐπ' ἀληθείας ταχὺ καὶ ἐξαίφνης τελειωθήσεται τὸ βούλημα αὐτοῦ κτλ.*

2) Holtzmann ZNTW 1901 S. 106 stellt nicht sowohl 1. Thess. 5 1—4 als 4 15. 17 in den Vordergrund (vgl. oben S. 43). Der Widerspruch der Erwartung des Paulus, dass er und die Meisten die Parusie erleben würden, mit der mehr und mehr gemachten Erfahrung vom Gegenteil habe Remedur verlangt. Das sei das erste und das durchschlagendste Motiv gewesen, den ersten Brief durch eine neue Redaktion zu ersetzen. Ich kann mich hiervon nicht überzeugen. Denn ich kann keine Vorstellung davon gewinnen, wie man mit jenen Worten die Meinung vom sofortigen Eintritt des Herrntages begründet haben sollte — das wäre nur zu Lebzeiten des Paulus möglich gewesen — und sie ist es doch, gegen die der Verfasser sich wendet. Anders wäre es, wenn er der Gefahr einer Erschlaffung der Parusiehoffnung begegnen wollte. — Die Annahme, dass die Ausdrücke in 2 1 (besonders *ἐπισυναγωγή*) sich auf 4 14. 17 zurückbeziehen, braucht man darum nicht preiszugeben, weil 5 1 ff als der eigentliche Hauptpunkt erscheint. Unsere Kapiteleinteilung störte den Verfasser noch nicht.

zu bedeuten als die durch Überraschung entstandene Erregung, den Fassung raubenden Gemütsaufruhr[1] überhaupt. Ich glaube jedoch, dass man bestimmter mit „Erschrecktwerden" übersetzen darf.[2] Die Parallele Mr 13 7, Mt 24 6 legt das nahe. Und wenn die Wortbedeutung selbst allgemeiner sein sollte, so denkt der Verfasser doch gewiss nicht an Aufregung überhaupt — denn irgend eine bestimmte Farbe muss diese Aufregung gehabt haben —, aber er denkt auch schwerlich an jene Fassungslosigkeit, wie sie die Freude, die Erfüllung hesser Sehnsucht bringen kann, sondern an Bestürzung und Schrecken.

Neben aller Betonung der glühenden, schwärmerischen Hoffnung im Urchristentume wird das Furchtbare, das im Gedanken, im ganzen Bilde des nahen Gerichtes lag, meistens stark unterschätzt[3]. Wenn die Gerichtsdrohung in den urchristlichen Quellen eine solche Rolle spielt, so ist das ein deutlicher Fingerzeig. Man sage nicht, dass die christliche Gemeinde das Gericht doch nicht zu fürchten brauchte. Es ist dennoch durchaus natürlich, dass der Gedanke, namentlich sobald die Entscheidungsstunde selber zu schlagen schien, vor allem Angst und Grauen in den Gemütern erzeugte. Dieselbe Botschaft. die diesen zittern liess, konnte freilich jenen zu Jubel und Begeisterung stimmen. Aber die grosse Menge darf man nicht auf eine Linie stellen mit enthusiastischen Märtyrern oder führenden Visionären. Bei dem Durchschnitt, namentlich den weniger selbständigen und reifen Christen, scheint es weit natürlicher Furcht als Freude vorauszusetzen, immer hat vor allem das „Dies irae" seine Macht geübt.[4] An unserer Stelle lässt überdies schon der Ausdruck *ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου* eher an den Tag des Zornes und der Welterschütterung als an den Tag der Erlösung denken. Damit stimmt es, wenn der erste Thessalonicherbrief gerade an jener Stelle 5 3, worauf II 2 1 ff besonders zurückblicken wird, vom *αἰφνίδιος ὄλεθρος* redet, wobei es nichts verschlägt, dass hier das Verderben nur den Menschen der Finsternis angedroht wird. Aus dem In-

1) S. von Hofmann z. St.

2) So auch Bahnsen S. 702, dessen Folgerungen ich freilich ablehne.

3) Nachträglich sehe ich, dass Wernle, Die Anfänge unserer Religion S. 373 f Ähnliches ausgesprochen hat, wenn auch nicht ganz dasselbe.

4) Dagegen sagt Schmiedel z. St.: „Nicht etwa Schrecken befürchtet ... der Vf., da in der That Freude näher läge".

halt von 2_{3-12} ist wohl überall nichts zu entnehmen, sicher ist von einer Stillung sehnsüchtigen Verlangens keine Rede.

Zur besondern Stütze dient es aber unserer Auffassung, dass die Kirche in sehr alter Zeit das *θροεῖσθαι* auf den Schrecken der Gerichtsverkündigung gedeutet hat. Dies beweist der Daniel-Kommentar des Hippolyt. Irrelevant mag es sein, wenn der slavische Text von 2. Thess. 2_2 lib. IV c. 21 lautet: „damit ihr nicht trauert"[1]. Aber lib. IV c. 19_3ff zeigt jedenfalls deutlich, dass Hippolyt — und Andere mit ihm — das *θροεῖσθαι* in unserm Sinne verstanden. Es verlohnt sich jedoch, den ganzen Zusammenhang zu reproduzieren, in dem diese Stelle steht. Hippolyt erzählt in der Absicht, voreiliger Erwartung des Endes entgegenzutreten, in c. 18 und 19 des 4. Buches zwei Begebnisse, von denen wenigstens das zweite (c. 19) mit unserm Texte zusammenzuhalten nicht ohne Interesse ist.[2]

Ein Bischof in Pontus, fromm und demütig zwar, aber nicht auf das Schriftwort, vielmehr auf Traumgesichte merkend, „fing an den Brüdern vorherzusagen wie ein Prophet: dies sah ich, und dies wird geschehen", und verkündigte das Eintreten des Gerichts binnen Jahresfrist. „Sie aber, als sie ihn prophezeien gehört, *ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου*[3], flehten unter Weinen und Klagen den Herrn an, da sie Nacht und Tag den herankommenden Tag des Gerichts vor Augen hatten. Und in solche Furcht und Verzagtheit brachte er die Brüder, dass sie ihre Ländereien und Äcker wüste liessen, und die Meisten verkauften ihre Besitztümer." Der Bischof versichert: wenn die Prophezeiung nicht einträfe, brauche man auch den heiligen Schriften[4] nicht mehr zu glauben. Die Folge ist nach einem

---

1) S. die Ausgabe von Bonwetsch und Achelis I_1 p. 237. Bonwetsch hält ein *θρηνῆτε* in der Vorlage für möglich (p. 236). Im griechischen Texte liest er (mit Recht) *θορυβῆσθε*.

2) Vgl. dazu auch Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede, Texte und Untersuchungen, Neue Folge I_2 S. 73ff und Harnack, Theol. Lit. Ztg. 1891, Col. 35f.

3) Hippolyt also, der doch auch wissen konnte, was *ἐνέστηκεν* bedeutet, hat das Wort im Sinne des unmittelbaren Bevorstehens verstanden.

4) Am Schlusse heisst es: „die Schriften aber erschienen wahrhaftig." Leider erzählt uns Hippolyt nicht, welche Rolle die „Schriften" bei der Aufregung in Pontus gespielt haben.

Jahr vergeblichen Harrens, dass er selbst beschämt ist, die Brüder Ärgernis genommen haben, die, die ihre Habe verkauften. betteln müssen.

Was sollte uns veranlassen, die Erregung. von der unser Brief spricht, anders vorzustellen als die hier geschilderte? Weshalb soll die Predigt vom Tage Christi zu seiner Zeit leichter eine begeisternde, schwerer eine erschreckende Wirkung gehabt haben als zur Zeit dieser Vorgänge?

Die Analogie mit der Erzählung Hippolyts reicht offenbar noch etwas weiter. Es scheint in unserer Stelle deutlich durch, dass der Verfasser Personen, die die Bestürzung hervorrufen, unterscheidet von solchen, bei denen sie hervorgerufen wird. Das ergiebt sich wohl aus der Form der Worte 2₃: *μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ κατὰ μηδένα τρόπον.* Ebenso aber auch aus der Angabe 2₂: wenn der Schrecken *διὰ πνεύματος, διὰ λόγου* und *δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν* hervorgerufen wird, so sind es bestimmte Leute, die aus diesen Instanzen das Hereinbrechen des Gerichtstages beweisen. Dabei wird sich jeder durch das *διὰ πνεύματος* an die Träume und Weissagungen des pontischen Bischofs erinnert fühlen. Denn dass mit dieser Wendung auf Prophetenrede hingedeutet wird, ist kaum zu bezweifeln und wird kaum bezweifelt. Und natürlich handelt es sich nicht um ältere, aufgezeichnete, sondern um lebendige, eben erschollene Weissagungen, die man hier als Beweise anführte, dort glaubte. Es ist auch nur in der Ordnung, dass wir hier dem Eingreifen von Propheten begegnen; der jüngste Tag gehörte besonders zu ihrer Domäne.

Was den Verfasser nun eigentlich treibt, diesen Leuten und der durch sie entzündeten Stimmung entgegenzuwirken, hat er mit keinem direkten Worte bestimmter angegeben. War es nur die entstehende Unruhe und Bestürzung selbst, die ihn zum Schreiben veranlasste? Oder waren schon weitere Folgen jener eschatologischen Verkündigung im Gemeindeleben spürbar geworden?

Die Frage liegt nahe; auch die Nachrichten bei Hippolyt, die in ihrer Anschaulichkeit unsere Vorstellung vom Charakter und Verlaufe, von den Möglichkeiten solcher Bewegungen so glücklich bereichern, führen uns darauf. Sie dürfen uns freilich nicht zu unsicheren Analogieschlüssen verleiten. Nur aus dem

Briefe selbst lässt sich ermitteln, ob noch eine nähere Ähnlichkeit zwischen den früheren und den späteren Vorgängen besteht.

Hier ist der Ort, auf die Stelle 3 6 ff einzugehen. Diesen Passus setzen ja fast alle Ausleger in die engste Beziehung zum eschatologischen Thema: der Müssiggang, der gerügt wird, wird als „frommer" Müssiggang, als Begleiterscheinung der enthusiastischen Stimmung betrachtet.[1]

Die gleiche Deutung hat man meist auch im ersten Briefe 4 11 f befolgt. Spitta[2] hat sie hier angefochten — ich glaube, mit vollstem Rechte. Ein Fingerzeig, dass der Müssiggang, vor dem gewarnt wird, religiöse Ursachen habe, ist im ersten Briefe nicht vorhanden. Denn dass gleich nach diesen Worten von der Parusie geredet wird, lässt einen sicheren Schluss nicht zu, da der Abschnitt 4 13 ff als etwas Neues eingeführt wird; das Wort *ἡσυχάζειν* aber ist auch verständlich, wenn man ihm die Unruhe des Umhertreibens, Ausserdemhauseseins, der Unordnung und Genusssucht entgegenstellt. Eine solche Faulheit ist ebensowenig befremdlich für eine entstehende Gemeinde wie die Sünden, die Paulus in seinem Aufruf zur Heiligung I 4 1 ff verbietet. Gerade in diesem Zusammenhange aber steht die Mahnung, und alles, was Paulus über ihre Tendenz angiebt, ist, dass der Müssiggang die Gemeinde bei den Nichtchristen diskreditiert und einen dem andern zur Last macht (4 12). Hätten wir nur den ersten Brief, so wäre man überhaupt kaum darauf verfallen, hier ein Anzeichen von Schwärmerei zu sehen. Erst der zweite Brief hat darauf geführt: hier lag eine abnorme Steigerung der Zukunftserwartung deutlich vor, und es schien nicht zufällig zu sein, dass wiederum gerade der Müssiggang eine Rüge empfing und zwar eine geschärfte: das müssiggängerische Treiben schien durch die eschatologische Schwärmerei erst rechte Nahrung erhalten zu haben.

Ist nun der zweite Brief ein Pseudepigraphon, so fällt jeder Gedanke an eine Kontinuität der Verhältnisse von selbst fort. Selbst dann, wenn die Abfassung relativ früh fallen sollte; erst recht, wenn sie später fällt, und der Brief mit Thessalonich gar

1) So neuestens auch von Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden S. 70 f (mit etwas freier Ausmalung).

2) Vgl. zum Folgenden Spittas Ausführung S. 130 ff. Verwandtes schon bei von Hofmann S. 230 f. Gegen Spitta Zahn I S. 159.

nichts zu thun hat.[1] So oder so ist deshalb der Sinn von I 4 11 ff nicht entscheidend für II 3 6 ff.

Es scheint jedoch misslich, eine Straf- und Drohpredigt, die, nach ihrer Ausführlichkeit zu urteilen, dem Verfasser selbst immerhin wichtig gewesen sein muss, auf ein Nebeninteresse zurückzuführen, das mit dem eigentlichen Zwecke des Schriftstücks gar nichts zu thun hätte. Vollends, wenn ein Zusammenhang so nahe liegt wie hier. Gerade auch nach dem Bericht Hippolyts über die pontische Bewegung scheint er ja nahezuliegen. Denn obwohl dieser Bericht mit seinen Worten über die Veräusserung des Besitzes und die Vernachlässigung der Äcker ein bestimmteres und auch ein anderes Bild ergiebt, als unsere Stelle in dieser Deutung — die hier Getadelten würden eben nicht ihr eigenes Brot gegessen haben —, so hätten beide doch den Gedanken gemein, dass alles Sorgen um das Irdische beim Eintritt des Endes nutzlos geworden sei, und dass man statt dessen sich hörend, lehrend, betend auf das Kommen des Richters vorzubereiten habe.

Dennoch ist es viel wahrscheinlicher, dass 3 6 ff ganz einfach von der inertia vulgaris redet.

Ist unser Brief überhaupt abhängig vom ersten, so ist er es auch an dieser Stelle. Seine Vorlage kann also für den Verfasser der eigentliche Anlass gewesen sein, dies Thema zu berühren. Der Grund aber, weshalb er gerade diesen Punkt aus dem Abschnitte I 4 3–12 herausgreift, und namentlich, weshalb er ihn so viel eingehender und dringlicher behandelt, als der erste Brief, kann darin liegen, dass ihm Arbeitsscheu und Bummelei gerade in seinem Gesichtskreise als ein besonderer Schaden entgegentrat. Ein Wort wie 3 10: „wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen", passt gut auf Leute, die Tagediebe waren und nichts weiter. Die jedoch, die der Predigt des nahen Gerichtes Glauben schenkten, werden zumeist nicht Subjekte gewesen sein, die sich's beim Eintritt des Herrntages bequem machen wollten. Dann aber versteht man die Strenge und Schärfe des Verfassers nicht recht, sein Drohen mit Kirchenzuchtsmassregeln und Abbruch des Verkehrs. Die Pflicht der Arbeit gehörte allerdings zum anerkannten

---

1) Holtzmann, ZNTW 1901, S. 102 f hätte diese Konsequenz wohl auch ziehen müssen.

Sittenkodex des Urchristentums; aber weshalb bringt der Schreiber gar nicht in Anschlag, dass die Wurzel des Verhaltens dieser ἄτακτοι zum guten Teile eine religiöse Stimmung war? Überhaupt erinnert in dem ganzen Zusammenhange kein Wort an die eschatologische Frage. Das ist schon befremdlich genug. Dazu kommt aber noch eins: der Abschnitt über das Arbeiten erscheint im Briefe selbst als Nachtrag. 3 1 ff hat nämlich der Verfasser ursprünglich schon schliessen wollen [1]. Eine nachtragartige Behandlung aber ist wenig wahrscheinlich für einen Punkt, der seinem Hauptinteresse so nahe lag, ja mit ihm im Grunde zusammenfiel [2].

Eine besondere Wirkung des entstandenen Schreckens auf die Entwicklung des Gemeindelebens lässt sich demnach nicht erkennen. Sie ist aber auch keine notwendige Voraussetzung dafür, dass der Autor sich entschloss, seinen Brief abzufassen.

Ein ähnlich negatives Resultat ergiebt sich bei einem andern Punkte des Briefes, den man mit der eschatologischen Schwärmerei in Verbindung bringen könnte. Trübsal und Verfolgung werden im Eingange erwähnt. Gerade weil der Gedanke zu einer kleinen Digression führt (1 5 ff), die der des ersten Briefes 2 14 ff ganz unähnlich ist, weil man ferner aus den Worten über die göttliche Rache gegen die Verfolger einen starken Hass heraushören möchte, scheint der Verfasser hier ein Thema zu behandeln, das für seine Gegenwart wichtig war. Dann könnte eben durch den Ausbruch einer Verfolgung der Gedanke, dass der Herr komme, entstanden sein [3]. Sie wäre als Beginn der grossen θλίψις verstanden worden.

Aber schon das ist nicht zu erkennen, ob solche Trübsal im Augenblicke wirklich bestand. Das Praesens ἀνέχεσθε (1 4) entscheidet wohl nicht, wenn anders der Brief auch den Gedanken der Trübsal entlehnt hat. Vollends ist von einem plötzlichen, frischen Hereinbrechen der Trübsal keine Rede. Namentlich aber müsste man erwarten, dass dem mächtigen Argumente, das in der Trübsal lag, wenn sie der eigentliche Nährboden für die gesteigerte Parusieerwartung war, ausdrücklich die Spitze abgebrochen würde. Die Abhängigkeit vom ersten Briefe in Verbindung mit den all-

---

1) Näheres s. unten S. 78 f.

2) Schon von **Hofmann** S. 364 hat Ähnliches bemerkt.

3) Diese Kombination vollzieht von **Hofmann**. Vgl. 1. Petr. 4 17.

gemeinen Erfahrungen, die man in der Christenheit schon gemacht hatte, wird die Stelle genügend erklären.

Mit drei Ausdrücken hat der Verfasser (2 2) die Autoritäten bezeichnet, auf die man sich stützte, um die unmittelbare Nähe des Endes gewiss zu machen: *πνεῦμα*, *λόγος*, *ἐπιστολή*; das dritte Glied hat den Zusatz *ὡς δι' ἡμῶν,* der auch zu *λόγος* gehören kann, mit *πνεῦμα* aber keinesfalls etwas zu thun hat. Der Propheten wurde schon gedacht. Unser Briefschreiber entkräftet offenbar ihren Kredit, indem er als Paulus, als apostolische Autorität vor ihrer Prophezeiung warnt. Neben dem Prophetenwort war es aber Paulus selbst und zwar — das *διὰ λόγου* sei zunächst übergangen — ein Brief von ihm oder vielleicht Briefe, worauf man sich besonders berief.

Ich muss hier nochmals beleuchten, wie man mit diesen viel besprochenen Worten zurecht kommt, wenn man vom paulinischen Ursprunge des Briefes ausgeht.

Die Zahl der möglichen Deutungen wird von vornherein durch die Schlussnotiz 3 17 f etwas begrenzt. Wenn Paulus hier, sogar unter Hinweis auf seine Handschrift, die eigenhändige Nachschrift zum „Zeichen" seiner Briefe macht, so kann er nur ein Mittel an die Hand geben wollen, echte Briefe von gefälschten oder vermeintlichen zu unterscheiden. Diese in den paulinischen Briefen singuläre Bemerkung ist so auffallend, dass sie an sich starken Verdacht gegen die Echtheit des Briefes erregen muss, wenn nicht ein bestimmter Anlass für sie angenommen werden kann. Nun könnte der Anlass ja in Verhältnissen liegen, die uns unbekannt sind. Gerade bei unserm Briefe ist jedoch diese Auskunft wenig befriedigend. Da der erste Thessalonicherbrief nichts Verwandtes sagt, da zwischen dem ersten und zweiten Briefe nur kurze Zeit liegt, und eine Mitteilung von Paulus an die Gemeinde in dieser Zeit nicht gelangt sein wird, müsste man eine Andeutung darüber erwarten, welche Erfahrungen den Apostel zu einer Erklärung bestimmten, die einer Verwahrung denn doch äusserst ähnlich sieht. Geradezu unerlässlich war eine solche Andeutung, wenn der Anlass, was durchaus der erste Gedanke ist, in irgend etwas lag, was er über Thessalonich selbst gehört hatte.

Von dieser Erwägung aus muss man es sofort für unwahr-

scheinlich halten, dass Paulus 2_2 nur ein Missverständnis seines ersten Briefes im Auge gehabt habe. Denn bei dieser nicht selten vertretenen Ansicht büsst die Stelle 3_{17} gerade das Motiv ein, das sie leicht verständlich machen kann. Ebenso misslich aber ist es, ihn 2_2 mit Briefen rechnen zu lassen, die ihm möglicherweise untergeschoben werden könnten. Denn dann wäre 3_{17} selbst zwar durch 2_2 gestützt, aber um so weniger begriffen wir, was Paulus gerade in diesem Momente dazu gebracht hätte, an die blosse Möglichkeit so ernstlich zu denken: d. h. im Grunde bliebe sowohl 3_{17} wie 2_2 unverständlich. Zudem wäre gerade für 2_2 der Hinweis auf die Unvollkommenheit unseres Wissens über die damaligen Erlebnisse des Apostels am allerwenigsten angebracht[1]. Denn der Gedanke an eine mögliche Fälschung käme an dieser Stelle ja nicht bloss in seiner Allgemeinheit in Betracht, sondern für eine ganz konkrete Frage. Da müsste er doch durch irgend ein Vorkommnis motiviert sein.

Paulus kann nur eine Meinung gehabt haben, wenn er die Worte 2_2 schrieb und ihnen 3_{17} folgen liess: dass ihm ein Brief mit eben der Lehre untergeschoben sei, die er missbilligt.

Logisch möglich ist freilich auch die Auskunft, es habe sich um einen Brief gehandelt, der ohne trügerische Absicht des Verfassers irrtümlich auf Paulus zurückgeführt wurde[2]. Vorausgesetzt, dass Paulus das wusste, wäre die Bemerkung 3_{17} ja nicht gegenstandslos. Allein sachlich ist die Erklärung unbefriedigend; man sieht es ihr ja auch an, dass sie in der Not erklügelt ist. Briefe pflegen doch im Altertum gleich an der Spitze zu sagen, von wem sie kommen. Wie konnte man also Paulus für den Verfasser halten?[3] Offenbar müsste man zu dem sehr bedenklichen Postulate eines Briefes ohne Zuschrift fortschreiten[4], und dann wäre der Irrtum immer noch höchst sonderbar. Ein beliebiger Brief konnte denn doch nicht so leicht für einen Paulusbrief genommen werden. Wie konnte ferner Paulus, wenn

1) Bornemanns Bemerkungen S. 467 u. 536 übertreiben die Skepsis.

2) Vgl. von Hofmann z. St. und bei Bleek-Mangold, Einleitung in das Neue Testament³ S. 451 die Note von Mangold. (Bleek selbst denkt an ein Missverständnis des ersten Briefes und kann daher 3_{17} nur äusserst matt erklären.)

3) Vgl. Spitta S. 152.

4) von Hofmann rechnet in der That mit einem „namenlosen“ Briefe.

er von einem solchen ihm zugeschriebenen Briefe wusste, an etwas anderes als an Fälschung denken? Man müsste schon aufs Neue voraussetzen, dass er erfahren hatte, von wem der Brief war, und was für einer es war. Und doch müsste der wirkliche Verfasser in Thessalonich selbst unbekannt gewesen sein!

Modifiziert man aber diese Auffassung so, wie Zahn[1] es versucht hat, so wird die Spitzfindigkeit nicht geringer, vor allem aber geht auch der Vorteil, dass 3_{17} verständlich wird, wieder verloren. Zahn nimmt als das Wahrscheinlichste an, dass „(mündliche und) briefliche Mitteilungen aus der Umgebung des Paulus nach Thess. gelangt waren, welche eben wegen dieser ihrer Herkunft ohne trügerische Absicht derer, von welchen sie ausgingen, den Irrtum hervorriefen, dass jene Meinung [über den Tag des Herrn] auf die Autorität der Apostel [d. i. des Paulus, Silvanus, Timotheus] sich gründe“. Soll das nur heissen, dass aus den brieflichen Mitteilungen auf die Ansicht des Apostels geschlossen wurde, so bleibt in der That 3_{17} wieder völlig unerklärt[2]. Denn zur Beurteilung von Meinungen über seine Ansicht trägt diese Stelle nichts bei; sie hat nur dann eine Beziehung auf das 2_2 Gesagte, wenn Paulus als Urheber der brieflichen Mitteilungen selbst erschien. Nur eine weitere Schwierigkeit in der Annahme, dass Mitteilungen solchen Inhalts aus der Umgebung des Paulus gekommen sein sollen.

1) Zahn I S. 167.

2) Zahn weiss sich freilich zu helfen. Er bemerkt: „Da (aber) Pl. auch für die Zukunft verschiedenartige Weisen solcher Täuschung als möglich ins Auge fasst (2_3 *κατὰ μηδένα τρόπον*), so war es wohl veranlasst, darauf hinzuweisen, dass nur direkt von ihm ausgegangene und durch seine eigenhändige Grussunterschrift gekennzeichnete Briefe als ein Ausdruck seiner Meinung gelten sollen (3_{17})“. Also: 1. Paulus wird dadurch, dass man aus Äusserungen seiner Umgebung eine falsche Ansicht von seiner Auffassung gewonnen hat, „für die Zukunft“ auf die Möglichkeit späterer Fälschungen gebracht. 2. Paulus will durch die Erklärung 3_{17}, seine Briefe seien immer an der eigenhändigen Unterschrift zu erkennen, dieser Möglichkeit späterer Fälschungen begegnen; Paulus will aber durch dieselbe Erklärung zugleich [was für den „vielbeschäftigten Apostel“ (oben S. 32) freilich etwas gewagt erscheint] den Gedanken betonen, dass nur eigene Briefe, nicht solche aus seiner Umgebung, als Ausdruck seiner Meinung gelten dürfen. (Ohne diesen Gedanken wäre ja auch das wirkliche Vorkomm- über der „Möglichkeit“ 2_3 ganz vergessen.) — Zahn stellt hier nige Ansprüche an die Vorstellungskraft seiner Leser.

Es bleibt also dabei: hat Paulus 2_2 und 3_{17} geschrieben, so hat er gedacht, sein Name sei zu einer Fälschung missbraucht worden. Die Frage kann nur sein, ob dies thatsächlich der Fall war, oder ob er sich darin täuschte.

In jedem Falle ist es eine sehr starke Schwierigkeit, dass Paulus nicht Anlass nimmt, den Fälscher gehörig zu brandmarken, vielmehr sich begnügt, den gefälschten Brief kurz unter anderm zu erwähnen. Paulus musste doch, wenn er an ein derartiges, sicher nicht alltägliches Vorkommnis glaubte, darüber völlig empört sein. doppelt, weil der Missbrauch seines Namens einer Stimmung zu gute kam, die er missbilligte. Und die Sache wird auch nicht besser, wenn man mangelhafte Information über das Was und Wie voraussetzt, oder den Apostel wegen des verworrenen Berichts, der ihm zugekommen, eine Fälschung nur vermuten lässt. Denn dann war eine Frage, eine Forderung näherer Mitteilungen ebenso geboten wie die Erklärung 3_{17}.

Diese Schwierigkeit wächst, wenn es sich um eine wirkliche Fälschung handeln soll. Die Anhänger dieser Meinung lassen hier meist die Skepsis vermissen, die sie gegen die Möglichkeit, dass unser Brief in späterer Zeit dem Paulus untergeschoben sei, so reichlich aufzubieten wissen. War es etwa zu Lebzeiten des Paulus, in einer Zeit, wo seine Beziehungen zur Gemeinde frisch waren und überhaupt nicht ruhten, leichter, einen Brief unter seinem Namen zu verfassen und Glauben für ihn zu erhoffen? Man sollte die Unwahrscheinlichkeit einer solchen Vorstellung doch einräumen.

Allein die andere Annahme, Paulus habe irrtümlich eine Fälschung angenommen, ist auch nicht glaublicher, sie verlegt den Anstoss nur an einen andern Punkt. Nach Spitta und Jülicher hat Paulus gehört, dass man sich auf einen Brief von ihm für die alarmierende eschatologische Verkündigung berufen habe. Man hatte den ersten gemeint (5_1 ff). Paulus aber kam gar nicht auf den Gedanken, dass man ihn missverstanden habe. „Dieser sein Irrtum, sagt Jülicher, erklärt vollständig 2_2 wie 3_{17}“.[1] Zugegeben: wenn uns nur sein Irrtum selbst erklärt würde![2] Es ist zwar wahr. dass wir über Nebendingen die

1) Jülicher S. 41 = $^{3.4}$ S. 48.
2) Den Versuch macht Spitta S. 152f.

nächstliegenden Möglichkeiten leicht übersehen; aber diese leidige Erfahrung werden wir hier doch nicht gern anrufen. Wir müssten das Konto des armen, unschuldigen Boten, den man aus 3 11[1] erschliesst, schon recht stark mit verwirrten Reden belasten, um nur leidlich zu begreifen, weshalb Paulus der nächstliegende Gedanke, der Gedanke an seinen eigenen Brief gar nicht kommt. Und selbst dann bleibt die Frage unerledigt: wie konnte er, statt die Fälschung zu vermuten und Nachfrage zu halten, ihrer ohne Umstände gewiss sein? Nicht minder aber die andere: wie kam es, dass der Mann, der seinen früheren Brief allen Spuren nach so ausgezeichnet im Gedächtnisse trug, gerade da, wo ihn Andere daran erinnerten, nicht mehr wusste, dass er etwas geschrieben, was man immerhin im Sinne der Predigt vom Hereinbrechen des Endes missverstehen konnte?[2]

Nur noch mehr Unzuträglichkeiten entstehen, wenn die Worte *διὰ λόγου* mit beachtet werden. Wenigstens dann, wenn das *ὡς δι᾽ ἡμῶν* ebenso zu *διὰ λόγου* zu ziehen ist wie zu *δι᾽ ἐπιστολῆς*. Dass *διὰ λόγου* ein ganz für sich stehendes Glied wäre, ist aber auch sehr unwahrscheinlich. Daraus, dass das *διὰ πνεύματος* „ganz absolut steht“[3], folgt überhaupt nichts, nichts dagegen, aber auch nichts dafür. Denn ein Glied mit dem Zusatz *δι᾽ ἡμῶν* zu zwei selbständigen Gliedern zu fügen ist nicht leichter als zwei Glieder mit Zusatz an ein zusatzloses anzuschliessen. Und wollte der Apostel neben dem Geiste wirklich ein vermeintliches Wort und einen vermeintlichen Brief von ihm nennen, so ist gegen die Art des Ausdrucks nichts einzuwenden. Gegen die Selbständigkeit des *διὰ λόγου* aber spricht Folgendes. 1. Wenn *λόγος* „die ruhige, nüchterne Rede“, die „verstandesmässige Darlegung in den Gemeindeversammlungen“ im Gegensatz zur prophetischen Geistesrede sein soll[4] — und an

1) *ἀκούομεν γάρ τινας περιπατοῦντας ἐν ὑμῖν ἀτάκτως.* Spitta verweist auch auf I 3 5.

2) Jülicher nimmt in der neuen Auflage seiner Einleitung S. 47 sogar an, dass Paulus sich bei der Konzeption des zweiten Briefes genau ins Gedächtnis gerufen habe, was er der Gemeinde über den Hauptpunkt früher (mündlich und) schriftlich vorgetragen. Und selbst dann der „Irrtum“?

3) Bornemann z. St. Auch von Hofmann verbindet *ὡς δι᾽ ἡμῶν* nicht mit *διὰ λόγου,* wohl dagegen Zahn I S. 166 f.

4) Bornemann z. St.

etwas anderes könnte man kaum denken —, so ist ein Zusatz wie σοφίας, διδαχῆς, γνώσεως schwer entbehrlich[1]. 2. Wenn wenige Verse später (2 15) die Wendung εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς begegnet, so ist das eine Parallele, die stark ins Gewicht fällt. Man könnte noch 3. hinzufügen, dass ein blosser λόγος so grossen Autoritäten wie dem πνεῦμα oder einem apostolischen Briefe nicht zur Seite gestellt werden könne; doch ist das eine zu unsichere Reflexion.

Der Apostel scheint also anzunehmen, dass ihm nicht blos ein Brief untergeschoben, sondern auch ein Wort oder Worte angedichtet seien, die man in der eschatologischen Frage kolportierte. Ist das wirklich seine Meinung, so wird es noch rätselhafter, dass er so kurz und ruhig über solche Dinge hinweggeht, und weiter müssen wir entweder die Frechheit der Manipulationen gegen ihn oder die Seltsamkeit seines Missverständnisses verdoppeln. Soll er aber, weil er von der Fälschung eines Briefes zu wissen glaubt, das Andichten von Worten blos vermuten oder es für möglich halten und darum von vornherein abschneiden wollen, so weiss ich nicht, ob jemand, der von einem ganz bestimmten ihm untergeschobenen Briefe weiss, die Abwehr gegen ihn so vornehmen wird, dass er blosse Möglichkeiten mit der bestimmten einzelnen Thatsache auf eine Stufe stellt.

Je genauer man die verschiedenen Vorschläge verfolgt, um so klarer ergiebt sich, dass die Verteidiger der paulinischen Herkunft des Briefes sich an diesem Punkte so oder so in die stärksten Schwierigkeiten verwickeln, die sie durch Berufung auf unkontrolierbare, im Nebel des Unbekannten liegende Möglichkeiten vielleicht abschwächen, aber nicht beseitigen können. Die Unbefangenen unter ihnen hätten diese Schwierigkeiten besser ans Licht stellen dürfen. Der Punkt ist in der That, wie oben bemerkt wurde, nächst dem Hauptargumente das Wichtigste, was gegen die Echtheit des Briefes gesagt werden kann.

Wir kehren nun zu unserer Auffassung zurück. Wenn ein Späterer redet und seinem Briefe in der Zuschrift die Bestimmung nach Thessalonich giebt, so liegt von vornherein keine Vermutung näher, als dass mit den Worten δι' ἐπιστολῆς ὡς

1) Tertullian, De resurrectione carnis c. 24 ergänzt zu per sermonem (und zu per spiritum?): scilicet pseudoprophetarum. Dem entspricht dann nach per epistolam ein: scilicet pseudapostolorum.

δι' ἡμῶν irgendwie auf den ersten Thessalonicherbrief hingedeutet wird. Diese Vermutung wird durch die weitere Untersuchung bestätigt werden, und wir kommen so auch von hier aus auf den Gedanken, der sich schon aus anderen Erwägungen ergab[1], dass c. 2 die eschatologischen Aussagen des ersten Briefes im Auge hat. Der Ausdruck selbst redet allerdings nicht von einem bestimmten Briefe, das genus *ἐπιστολή* tritt neben das genus *λόγος*. Wenn sich daher sachlich rechtfertigen liesse, noch an andere Briefe neben dem ersten Thessalonicherbriefe zu denken, so würde der Ausdruck nicht im Wege sein. Aber er erlaubt trotz seiner Unbestimmtheit auch die Annahme, dass nur ein Brief wirklich in Betracht kommt, der Brief an eben die Gemeinde, die der Verfasser selber anzureden vorgiebt[2]. Ich kann die Gattung nennen, wenn ich nur ein Exemplar im Sinne habe. Einstweilen bleiben wir bei dieser Annahme stehen.

Soll dieser 1. Thessalonicherbrief vom Verfasser verdächtigt und als unpaulinisch zur Seite geschoben werden? Der erste Eindruck des Zusatzes *ὡς δι' ἡμῶν* im Verein mit dem Schlusswort 3_{17} wird die Erwägung leicht auf diese von Hilgenfeld[3] vertretene Auffassung führen. Das sachliche Verhältnis der Eschatologie des zweiten zu der des ersten Briefes stände ihr gewiss nicht im Wege. Allein durchführbar ist die Auffassung nicht. 2_{15} ist doch wohl sicher vom ersten Briefe die Rede, und so würde die Autorität des eben angezweifelten Briefes gleich darauf förmlich anerkannt werden. Wie käme es ferner, dass der Autor keinen Anstand nimmt, viele Gedankenreihen des ersten Briefes zu wiederholen? Vor allem aber setzt unser Brief durch sein Dasein und Sosein ein Ansehen des ersten Briefes voraus, das mit einem halben Federstriche entwurzeln zu wollen dem Verfasser schwerlich in den Sinn kommen konnte[4].

Wenn denn nicht der erste Brief selbst angefochten wird, so scheint es sich nur um dessen Auffassung handeln zu

---

1) Oben S. 45ff.

2) Man kann hier so wenig wie 2_{15} fordern, dass dann der Artikel vor *ἐπιστολῆς* stehen müsse.

3) Hilgenfeld, Einleitung in das Neue Testament S. 646 und schon Zeitschr. f. wiss. Theol. 1862 S. 249f. Vgl. auch Rauch in der gleichen Zeitschr. 1895 S. 463f und Holtzmann, Einleitung³ S. 214, 216.

4) Verwandtes bei Zahn I S. 176.

können, also um ein Missverständnis seiner Lehre. Der Autor würde durch die Worte ὡς δι᾽ ἡμῶν bemerklich machen, dass er Wort und Brief in dem angenommenen Sinne nicht geäussert und geschrieben habe. Es wäre etwa zu umschreiben: „als hätten wir (mit Wort und Brief) sagen wollen“[1]. Allein hier legt die Grammatik einen Stein in den Weg. Der Gegensatz des Vermeintlichen oder Angeblichen und des Wirklichen, der durch ὡς vor δι᾽ ἡμῶν angedeutet würde, kann sich doch wohl nur auf Wort und Brief selbst, nicht auf etwas, was man in ihnen findet, beziehen. Will man aber das διά vor ἡμῶν mit θροεῖσθαι statt mit ἐπιστολῆς verbinden, so hilft das auch nichts. Denn auf jeden Fall empfingen λόγος und ἐπιστολή doch wieder erst aus dem δι᾽ ἡμῶν die Ergänzung, die ihre Erwähnung in diesem Zusammenhange überhaupt verständlich macht.

Bei dieser Sachlage hat Schmiedel[2] gemeint, es sei entweder wirklich ein dem Paulus untergeschobener Brief aufgetaucht, der die Nähe der Parusie noch stärker als 1. Thess. 5 2. 4 15 betonte, oder der Verfasser fingiere dies. Beides gewiss Auskünfte, die die grammatische Korrektheit allzu teuer bezahlen. Denn wenn etwas bei nachpaulinischem Ursprunge unseres Briefes wahrscheinlich ist, so ist es die Bezugnahme auf den ersten Thessalonicherbrief; hieran hängt sogar, wie sich noch deutlicher zeigen wird, das Verständnis des ganzen Schriftstücks[3]. Dieser feste Punkt würde mit der ersten Annahme in Wahrheit aufgegeben und zwar zu Gunsten einer äusserst fragwürdigen Grösse. Die zweite aber mutet dem Autor eine Fiktion zu, die entweder gar keinen Zweck hätte oder einen mehr als unwahrscheinlichen. Denn die Absicht[4], „die Versicherung der Echtheit seines Briefes in 3 17 vorzubereiten“[5], lässt sich für unsern Ver-

1) Vgl. Reuss, Gesch. der heil. Schriften N. T.'s⁵ S. 74: „als hätte ich selbst“ gelehrt, was euch ängstigt. (Reuss hält dabei aber den Brief für echt.)

2) Schmiedel S. 9 = ² 37 (zu 2 2).

3) Holtzmann ZNTW S. 105 sagt: „Eine das Rätsel des zweiten Briefes erschliessende Hypothese muss schlechterdings vor allem seinem Ersatzcharakter gerecht werden“.

4) Nach Schmiedel² S. 37 käme hinzu die Absicht, auf die Wichtigkeit seines Schreibens hinzuweisen.

5) Auch nach Holtzmann, a. a. O. S. 107, ist die Stelle 3 17 „wohl schon 2 2 vorbereitet“.

fasser wahrlich nicht besser vorstellen als das Bestreben, den ersten Brief zu diskreditieren. Wie? Die Furcht vor der misstrauischen Aufnahme einer Erklärung (3 17), die er noch gar nicht abgegeben hat, einer Erklärung, die selber nur den Zweck hat, dem Misstrauen zu begegnen, soll ihn den ganzen Brief hindurch begleitet, soll ihn dann auf den an sich ganz fernliegenden Gedanken einer früher geschehenen Briefunterschiebung geführt und zu einer äusserst schlau, weil mit berechneter Kürze hingeworfenen Bemerkung (2 2) veranlasst haben? Das ist für jeden alten Christen ein unbegreiflicher Gedankengang, wenn wir ihn nicht mit der raffinierten Psychologie eines modernen Gebildeten ausstatten wollen. Überdies bleibt das *διὰ λόγου* bei dieser Ansicht unerklärt.

Wir bedürfen aber auch solcher bedenklicher Annahmen gar nicht. Es ist eine Deutung möglich, die der Grammatik nicht Gewalt anthut und doch sachlich befriedigt. Bereits Kern[1] hat sie gegeben — ganz klar und doch vielleicht noch nicht klar genug; denn grossen Eindruck hat sie nicht gemacht.

Weil die Frage nach untergeschobenen Briefen in der Kritik gerade dieses Schriftstücks auch abgesehen von 2 2 eine Rolle spielt, und weil der Verfasser irgendwie die auf der Gegenseite geltend gemachten Grössen „Geist“, „Wort“ und „Brief“ ablehnen muss, so entsteht freilich sehr leicht der Eindruck, als ob das *ὡς* etwas andeuten müsse, was nur vermeintlich, nicht wirklich der Fall sei. Aber das ist nur ein Vorurteil. Denn eine Irrealität, wie sie unser „als ob“ wiedergiebt, liegt in *ὡς* gar nicht notwendig. Notwendig drückt *ὡς* ja nur eine subjektive Beziehung aus. Diese kann eine Negation der objektiven Aussage involvieren, braucht es aber keineswegs. Wenn die Parabel über den ungerechten Haushalter sagt: *διεβλήθη αὐτῷ* (sc. dem Herrn) *ὡς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ*, so sagt das *ὡς* über die Wahrheit oder Unwahrheit der Angeberei gar nichts aus[2]. Wenn aber Paulus z. B. 1. Kor. 7 25 schreibt: *γνώμην δίδωμι ὡς ἠλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι*, so weiss jeder,

1) Kern S. 149f. Kerns Meinung sollte man nicht mit der von Reuss zusammenstellen, wie manchmal geschieht. Sie ist zwar sinnverwandt aber ganz anders begründet.

2) Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II S. 496 nennt die Übersetzung „als wenn er seinen Besitz verdürbe“ mit Recht unvorsichtig.

dass das ὡς von der Wirklichkeit der erfahrenen Begnadigung nichts abzieht und nur zum Ausdruck bringt, dass der Apostel sich ihrer auch bewusst ist. An unserer Stelle hebt nun das ὡς ganz ebenso in keiner Weise auf, dass es sich wirklich um Wort und Brief des Apostels handelt, ebensowenig zweifelt es die Auffassung dieser Dinge an. Es deutet vielmehr, wie Kern sagt, „nur die den Andern zugeschobene [d. h. beigelegte] Berufung auf den Apostel an". Gerade dass der Apostel so geredet und geschrieben habe, machte man geltend für die eschatologische These, und gerade weil seine Autorität angeführt wurde, liess man sich andrerseits schrecken. Ein blosses *μήτε διὰ λόγου μήτε δι' ἐπιστολῆς δι' ἡμῶν*[1] würde besagen, dass man durch Wort und Brief des Apostels thatsächlich erschreckt wurde, sich aber nicht dadurch erschrecken lassen sollte. Ein ὡς vor *δι' ἡμῶν* lässt diesen Gedanken völlig bestehen, fügt aber noch die Beziehung auf die Meinung der Aufgeregten hinzu, dass der Brief, eben weil er vom Apostel stamme, Grund zum Glauben an das Hereinbrechen des Herrntages und also zum Erschrecken gebe. Übersetzen wird man daher: „weder durch Wort noch durch Brief als von uns". Umschreiben könnte man: lasst euch nicht dadurch schrecken, dass man Wort und Brief von mir geltend macht, eben weil beides von mir komme. Auf den Verfasser gesehen, liegt dann in der Wendung ein Gefühl seiner Würde und seines Ansehens, d. h. in Wahrheit ein Ausdruck für das Ansehen des Paulus. Das ist für einen, der die Rolle des Paulus agiert, ebensowenig auffallend, wie der befehlende, autoritative Ton in c. 3, den man oft bemerkt hat.

Offenbar kommen wir so, nur freilich auf einem völlig andern Wege, zu der Meinung zurück, dass der Verfasser zu verstehen giebt, man deute den ersten Brief falsch. Er sagt das nicht er; sagt ja aber auch nicht — die Parallele ist zu beachten —, dass der „Geist", dessen Aussprüchen man Gehör schenkte, nicht wirklich Geist sei[2]. Aber wenn er erklärt, man solle sich nicht

---

1) So redet der Verf. 2 15: *κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν.* Diese Stelle steht nach unserer Auslegung zu 2 2 im einfachsten und klarsten Verhältnis. Vgl. schon Kern S. 150.

2) Geistesautorität und Apostelautorität werden insofern etwas verschieden vom Verf. beurteilt, als jene im vorliegenden Falle überhaupt

schrecken lassen durch das, was er gesagt oder geschrieben, so ist damit stillschweigend zwar nur, jedoch völlig deutlich ausgesprochen, dass er das Gesagte und Geschriebene anders meine, als man es verstand — um so mehr, als die authentische Belehrung, aus der sich das rechte Verständnis der missdeuteten Worte von selbst ergab, sogleich (V. 3ff) angeschlossen wird.

Bei Paulus selbst wäre für meine Empfindung die angenommene Ausdrucksweise sonderbar. Er musste sich zu sehr identisch fühlen mit seinem früheren Schreiben, zu interessiert für die Konstanz seiner Meinung, um so farblos objektiv, so bloss negativ zu sagen, man solle sich auch nicht durch seinen Brief oder einen Brief von ihm erschrecken lassen[1]. Passend klingt es dagegen im Munde eines Pseudopaulus, der sich als Autor des Thessalonicherbriefs wohl gerieren, aber nicht wirklich fühlen konnte. Er hat einfach die Thatsache vor sich, dass man Geistesrede, aber auch paulinische Äusserungen für die falsche und gefährliche Parole ins Feld führte. Dieser Thatsache entspricht strikt und einfach seine Warnung; die apostolische Ausserung ist ihm dabei etwas ebenso Objektives, ausser ihm Liegendes wie die Prophetenrede. Vielleicht ist es noch klarer, wenn ich sage: es scheint hier die Redeweise durch, die der Verfasser wählen würde, wenn er ohne paulinische Maske den Autoritäten seiner Gegner entgegentreten wollte: beruft euch doch nicht auf den Geist oder auf den Apostel Paulus!

Das *μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ* 2 3 bereitet dieser Auslegung, die von all den gequälten Versuchen, aus dem *δι᾽ ἐπιστολῆς δι᾽ ἡμῶν* besondere Thatsachen herzuleiten, mit einem Schlage befreit, keine Schwierigkeit. Auch ohne die Absicht zu fälschen, konnte man damals zu verführen und zu täuschen scheinen, das Trügerische liegt in der bekämpften Meinung selbst; jede Lehre, die nicht „Wahrheit" ist, ist ohne Weiteres Betrug und Verführung. Vielleicht wird man uns aber entgegenhalten, dass oben[2] angenommen wurde, die Stelle 3 17 verliere ihre Pointe, wenn Paulus 2 2 nur an ein Missverständnis seines Briefes denke. Allein

---

nicht anerkannt, diese zwar anerkannt, aber ihr richtiger Gebrauch geleugnet wird. Zu der Warnung, man solle sich nicht erschrecken lassen, steht beides jedoch im gleichen logischen Verhältnis.

1) Dazu käme wiederum das Bedenken, dass 3 17 rätselhaft würde.

2) S. 55.

das gilt eben nur für den Fall, dass 3 17 der echte Paulus redet. Bei einem falschen Paulus wird 3 17 völlig erklärt durch das Motiv, dem eigenen untergeschobenen Briefe mit dem paulinischen Stempel Eingang zu schaffen; einer Absicht, vor Fälschungen zu warnen, bedarf es nicht. Hier hat also 3 17 mit 2 2 überall nichts zu thun.

Was bedeutet nun endlich die Erwähnung von *λόγος* neben *ἐπιστολή*?

Mitten in der Darlegung über den Antichrist (2 5) finden wir das Wort: *Οὐ μνημονεύετε, ὅτι ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς ταῦτα ἔλεγον ὑμῖν;*[1] Auf unserm Standpunkte kann das nur einen Sinn haben: der Autor legitimiert auch damit, nur in einer besondern Wendung, was er vorträgt, als paulinisch. Paulus hat das alles, was er im 1. Thessalonicherbriefe nicht sagt, thatsächlich längst gesagt, mündlich, bei seiner Anwesenheit in Thessalonich. Das ist aber wohl nicht ganz so raffiniert erdacht, als es scheinen könnte. Denn die Erinnerung an die Zeit in Thessalonich wird durch den ersten Brief, der viel davon redet — nicht blos 3 4, sondern auch 2 1 ff. 4 1 f, 6. 11, 5 2 —, dem Verfasser unwillkürlich zugeflossen sein. Hiernach wird man nun in dem *διὰ λόγου* 2 2 zunächst einen ähnlichen Rückblick auf die Vergangenheit, die Zeit des mündlichen Verkehrs, finden, wie er in dem *ἔλεγον* 2 5 enthalten ist. Dann wäre offenbar nur fingiert, dass Paulus

1) Wenn diese Stelle von Paulus geschrieben sein soll, so muss man folgende Annahmen machen: 1. Paulus erinnert sich, als er I 5 1 ff auf die *χρόνοι καὶ καιροί* zu sprechen kommt, nicht an seine früheren Belehrungen über den Antichrist. Davon war oben S. 45 die Rede. Aber 2. erinnert sich ein Teil der Thessalonicher offenbar ebensowenig daran, und das ist noch merkwürdiger. Ihr Wissen vom Antichrist hindert sie nicht, den Gedanken, dass die Parusie schon vor der Thür stehe, zu fassen und (wenn man voraussetzen darf, dass 2 1 f auf den ersten Brief angespielt wird) die Worte I 5 1 ff gegen des Paulus Absicht zu interpretieren. 3. Paulus hat alles in Thessalonich bereits gelehrt, was er auseinandersetzt, begnügt sich nun aber nicht damit, daran zu erinnern, sondern verkündet alles noch einmal, wie wenn es zum ersten Mal geschähe. Hierbei ist vorausgesetzt, dass das *ταῦτα* V. 5 nicht auf den Inhalt von V. 3 und 4 eingeschränkt zu werden braucht. (Die Auffassung ist freilich nur möglich, wenn *νῦν* V. 6 nicht im Gegensatze zu *ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς* steht. Darüber unten S. 107 f.) Zieht man das *οἴδατε* V. 6 hinzu, so muss auch noch angenommen werden, dass die Leser zur Zeit, da Paulus schreibt, die mitgeteilte Lehre kennen. (Vgl. S. 108 Anm. 1.)

mündliche Äusserungen gethan habe, die ebenso wie sein Brief der überstürzten Zukunftserwartung Vorschub leisteten. Eben darum aber, weil πνεῦμα und ἐπιστολή nicht blos fiktive Grössen sind, liegt es nahe, noch eine andere Möglichkeit zu erwägen.

Sollte der Ausdruck an dieser Stelle daher rühren, dass man in der Debatte über die eschatologische Frage nicht nur von Briefen oder einem Briefe des Apostels redete, sondern auch von seinen „Worten"? Es wären damit dann freilich nur briefliche Worte gemeint, Wort und Brief wären nur formell getrennt sie bildeten eine Art von logischem Hendiadyoin[1]. Die Parallelstelle 2 15 begünstigt aber diese Deutung nicht. Sie klingt, für sich betrachtet, ganz anders; aber selbst die Annahme, dass die hier (2 15) vorliegende Trennung von Wort und Brief nur eine Nachwirkung des 2 2 gebrauchten Schemas sei, ist kaum haltbar, sicher nicht beweisbar. Διὰ λόγου 2 2 wird also mit Beziehung auf den mündlichen Verkehr des Paulus mit der Gemeinde geschrieben sein. Für den wirklichen Anlass des Schriftstücks ist dies Glied dann bedeutungslos: der λόγος des Paulus bezeichnet neben dem πνεῦμα und neben der ἐπιστολή des Paulus keine greifbare Grösse. Hierin kann man vielleicht eine gewisse Schwierigkeit dieser Auslegung finden. Aber mir ist keine Auffassung des διὰ λόγου bekannt, die nicht grössere Schwierigkeit hätte. Was darüber bemerkt ist, braucht nicht wiederholt zu werden. Und unbegreiflich ist der Ausdruck doch selbst an dieser Stelle, neben den beiden andern Stücken, keineswegs. Denn der Verfasser hat sich, angeregt durch die Wendungen des ersten Briefes, in dieser Hinsicht offenbar wirklich in die Situation des Paulus hineinversetzt. Die Parallelen 2 5. 15 3 6. 10 beweisen es.

Ich glaube die Stelle 2 2 mit diesen Ausführungen erklärt zu haben. Nur ein Punkt bedarf noch eines Wortes. Der Verfasser hat — wer den Brief für unecht hält, muss das annehmen — die Dinge, die er selbst erlebt hat, und die ihn zum Schreiben veranlassten, in die Zeit des Paulus versetzt[2]. Diese Annahme könnte Bedenken erregen. Allein eine wirkliche Schwierigkeit liegt nicht vor. Dem Paulus die Erwähnung der schwärmerischen Stimmung in den Mund zu legen, war für den Autor sehr natür-

---

1) Verwandt wäre 3 14: εἰ δέ τις οὐχ ὑπακούει τῷ λόγῳ ἡμῶν διὰ τῆς ἐπιστολῆς.

2) Oben S. 41.

lich, sobald der Thessalonicherbrief des Apostels von seinen Gegnern für ihre Position verwertet wurde, und er selbst als Paulus in einem neuen Thessalonicherbriefe zu ihnen sprechen wollte. Er hat mit dieser Zurückdatierung des in seiner Zeit Geschehenen nichts Anderes gethan, als was Verfasser fiktiver Schriftstücke immer wieder gethan haben. Er hat aber auch nichts geschrieben, was seinen Lesern den Gedanken der Fälschung oder ihm selbst die Besorgnis vor einer Entdeckung hätte nahelegen müssen. Dass Paulus von seinem Briefe sprach und von der mit ihm begründeten Aufregung seiner Leser, konnte für die nicht sonderbar klingen, die für ihre schwärmerische Meinung sich eben auf den Paulusbrief beriefen, oder die von solcher Berufung wussten. Und sollte man es anstössig finden, dass gerade wie in der Gegenwart auch zu Paulus Zeit die Weissagung von Propheten die Nähe des Herrntages angekündigt hatte? War denn der „Geist“ nicht ganz natürlich auf dem Plane, wo es sich um die Geheimnisse der Zukunft handelte?

Fassen wir zusammen. Es ergiebt sch für unsern Brief folgende Situation.

Irgendwo hat sich die Meinung gebildet, der erwartete Tag des Herrn sei nun wirklich herangekommen. Einzelne Persönlichkeiten bestürmen die Menge mit diesem Glauben, und sie machen Eindruck. Bestürzung und Schrecken stellen sich ein. Wie weit bestimmte Dinge den heraufziehenden Herrntag verrieten, erfahren wir nicht. Jedenfalls spielten Prophezeiungen und Offenbarungen eine wichtige Rolle. Vermutlich waren es gerade die eigentlichen Träger der Bewegung, die weissagten, sich auf Träume und Gesichte beriefen. Aber neben den Weissagungen wird besonders Paulus ins Feld geführt. Denn was er sagt, ist nicht das Wort eines Beliebigen, sondern massgebendes Apostelwort. Es erscheint hier als ganz möglich, dass man sich nicht auf Aussprüche aus e i n e m Briefe beschränkte (1. Kor. 15 $_{51}$ f, 7 $_{29}$?)[1]. Aber auf einen Brief legte man besonders den Finger, d. h. auf die Stelle 1. Thess. 5. Das kann durch zufällige Gründe mitbedingt gewesen sein. Aber eine markantere und besser für die nahe Parusie zu verwertende Stelle war ja in den Paulusbriefen auch kaum zu finden.

1) Vgl. oben S. 60.

Indessen fehlt es nun nicht an einer Gegenströmung. Einer der Nüchterngebliebenen, der das Gefährliche und Verwirrende der schwärmerischen Predigt besonders empfindet — einen Pauliner[1] ihn zu nennen haben wir keinen Grund, da die paulinische Maske noch keinen Pauliner macht — versucht die gegnerische Position zu entkräften durch einen im Namen des Paulus geschriebenen und mit der Autorität des Paulus wirkenden Brief. Paulus wird darin gedeutet, oder vielmehr er muss sich selber darin auslegen. Nichts zwingt uns jedoch zu glauben, dass der Verfasser den Paulus diese Selbstinterpretation wider besseres Wissen vornehmen liess. Auch ihm ist Paulus Autorität, und wenn er so schreibt, wie er schreibt, so ist es, weil er der Ansicht ist, Paulus in dieser Streitfrage richtig zu verstehen und seiner Meinung nachzuhelfen.

Dass ein solcher Brief ein Brief an eine bestimmte Gemeinde wurde, ist durchaus verständlich. Man wird sich freilich nicht auf den apokryphen dritten Korintherbrief oder auch auf den Laodicenerbrief berufen, sie bilden in der That keine wirklich passende Parallele. Wohl aber darf man auf die Beschaffenheit der andern Paulusbriefe verweisen. Es gehörte nun doch einmal zu der in die Augen fallenden Form der Paulusbriefe, dass sie an bestimmte Gemeinden gerichtet waren. So war die Nachahmung in dieser Hinsicht sehr natürlich. Weil es sich aber speziell um die eschatologischen Aussagen des Thessalonicherbriefes handelte, so wählte der Verfasser für sein Schriftstück die Form eines Briefes nach Thessalonich: denselben Leuten gegenüber, denen die missdeutete Stelle gegolten, und mit fast ausgesprochener Beziehung auf die Stelle selbst (2 1) gab Paulus nun die authentische Erläuterung, durch die die Parusie hinausgeschoben wurde.

Diese Erläuterung lässt uns freilich den Gedanken offen, dass der *κατέχων* vielleicht sehr schnell beseitigt werden, der Antichrist also sehr bald durch den erscheinenden Christus besiegt werden könne. Allein dies betonen hiesse dem Verfasser mit Konsequenzen zusetzen, die gegen seine praktische Tendenz sind. Dem Glauben an die baldige Parusie im unbestimmten

1) S. Kern S. 214, Hilgenfeld, Einleitung S. 651, Schmiedel S. 11 = ²13.

Sinne will er gar nicht entgegentreten, ihn teilt er selbst; er hat es vielmehr mit dem Glauben an die sofortige Parusie zu thun, den Anlass der gegenwärtigen Beunruhigung gilt es hinwegzuräumen. Wenn man ihm darin glaubt, dass Christus nicht kommen könne, ehe der Antichrist dagewesen sei, und dass der Antichrist einstweilen noch aufgehalten werde, so hat er alles erreicht, was er für den Augenblick erreichen will; er hat Zeit gewonnen, dem Fieber der Erwartung ist gesteuert. In dem Zeitalter, dem unser Brief unter allen Umständen angehört, wird man überall, wo die Parusie hinausgeschoben wird, doch den Glauben voraussetzen dürfen, dass sie nicht sehr fern sei. Belege bieten die Evangelien und auch andere Schriften.

Daran wird sich, denke ich, niemand stossen [1], dass schon in relativ früher Zeit eine allzu feurige Zukunftserwartung Gegnerschaft finden konnte. Bei Paulus selbst müsste man sich dann jedenfalls zwiefach daran stossen. Man hat gewiss die Zukunftsperspektive schon früh verlängert, und wahrscheinlich gar nicht immer blos aus Not, d. h. weil die Parusie nicht kam [2]. Jedenfalls wird die Schwärmerei, wenn sie akut wurde, zu allen Zeiten ihre Gegner gefunden haben. Dass eine brennende Zukunftserwartung andrerseits in nachpaulinischer, also verhältnismässig doch wieder vorgerückter Zeit nicht befremden kann, versteht sich so sehr von selbst, dass jedes weitere Wort darüber unnötig ist.

Nach alledem kann man gewiss nicht behaupten, die Absicht des Verfassers sei bei der Annahme späterer Abfassung unverständlich, die Situation nicht in sich klar und denkbar. Aber allerdings — sehr viel erfahren wir nicht, und namentlich ist uns der geschichtliche Zusammenhang, in den die ermittelte Situation gehört, nicht deutlich.

Ich meine damit nicht blos, dass wir sie nicht lokalisieren können, und nicht wissen, wie weit allgemeiner verbreitete Gegensätze in der eschatologischen Stimmung hier zur Erscheinung kommen [3].

---

1) Bahnsen S. 703 findet die Annahme freilich bedenklich.

2) Vgl. z. B. Mr 13 10.

3) Holtzmann a. a. O. S. 107 f stellt den Brief in die Reihe der vielfach nachweisbaren Versuche, über das Ausbleiben der Parusie durch Verschieben des Zeitpunktes zu trösten und so die ermattende Hoffnung zu

Ich denke vor allem auch an die Rolle, die Paulus oder die Briefe des Paulus in der Angelegenheit spielen.

Der Brief — und darin liegt ein Teil des geschichtlichen Interesses, das das kleine Dokument beansprucht — führt uns in einen Moment, in dem Paulus Autorität ist, das Ansehen seiner Briefe aber einigermassen lästig wird. Darüber seien noch einige Bemerkungen hinzugefügt.

Nicht mit Unrecht hat man gesagt, dass die dogmatische Autorität „der Apostel" in der ersten Zeit ihrer Entstehung einen lediglich idealen, ungreifbaren und unkontrolierbaren Kanon bedeutete [1]. Aber für Paulus ist das Urteil doch sehr einzuschränken. Von den andern Aposteln hatte die Kirche keine schriftliche Hinterlassenschaft — sie bildete sich erst nach und nach —; Paulus dagegen lebte in seinen Briefen fort; wo immer er selbst zu „den Aposteln" gehörte, mussten auch seine Briefe eine autoritative Geltung haben. Die Autorität, die Paulus hiess, konnte daher doch nicht blos in dem vagen Begriff des Apostolischen aufgehen; was vom historischen Paulus übrig war, musste mitbestimmend sein. Das wäre nun von geringem Belang, wenn man bei der Allgemeinheit stehen bleiben müsste, dass Paulus für die Zeit war, was seine Briefe sagten; denn seine Briefe sagten alles Mögliche und eben darum nicht notwendig etwas Bestimmtes. Allein wichtig ist, dass sich an und aus seinen Briefen, nicht aus ihnen allein, aber doch auch nicht ohne sie, bestimmte Begriffe oder Bilder von Paulus erzeugten, die als solche geschichtlich wirksam wurden. Bei andern Grossen der Dogmengeschichte ist das ja ebenso gegangen. Der Name Paulus bedeutete eine bestimmte religiöse oder kirchliche Position, aber er bedeutete hier eine andere als dort: es gab in Wahrheit verschiedene Paulus, nämlich verschiedene, mehr oder minder getreue und ausgeprägte Vorstellungen von ihm. Ist die Einkleidung

---

kräftigen. Damit steht aber 2 1—3 nicht im Einklang (vgl. oben S. 41, auch S. 47 [2]). Und Holtzmann selbst spricht doch S. 102f auch von „apokalyptischer Erregung", d. h. er macht hier eine Voraussetzung, die sich mit der obigen Ansicht nicht vereinen lässt. (Auch Lehrb. der Neutestam. Theol. II S. 191 redet er von der 2 3 ff durchschimmernden Tendenz, der Predigt von der Parusie den Charakter eines fortgesetzten Alarmrufes zu benehmen.)

1) B. Weiss, Einleitung in das N. T.[3] S. 34, Jülicher S. 286 = [3.4] S. 376.

der Pastoralbriefe nicht zufällig, wie ich glaube, so ist der Paulus dieser Briefe der Feind der Irrlehrer, der Patron der gesunden Lehre und Kirchenordnung. Von diesem Paulus der Orthodoxie unterscheiden wir deutlich den ganz anders gearteten Paulus des Marcion, den Feind des Judentums, des Gesetzes, des Alten Testaments. Nach unserm Briefe nun hätten wir gewissermassen wieder einen ganz andern Paulus vor uns: Paulus wäre der Vertreter ungestümer eschatologischer Erwartung; in seinen Briefen wäre das Wichtigste, was er vom Ende sagt. Oder bauschen wir eine belanglose Sache auf? Berief man sich nur gelegentlich, und weil es gerade im Momente bequem war, auf Paulus, ohne dass eine ausgeprägte Meinung über ihn dahinterstand? Wo unser Brief so geflissentlich den Paulus ins Feld führt, liegt die Vermutung doch nahe, dass der Streit um die Autorität des Paulus nicht blos zum Beiwerk gehörte. Die Voraussetzung einer solchen Eruption der eschatologischen Erwartung, wie wir sie hier finden, ist, dass vorher schon die Gedanken stark in diese Richtung gingen. Dann werden sie sich vermutlich auch an den Paulusbriefen besonders genährt haben. Aber das ist freilich auch alles, was wir ahnen können und höchstens ahnen. Dieser „Paulinismus“ — wenn wir überhaupt so sagen dürfen — bleibt für uns ein isoliertes Faktum. Ob er eine weiterreichende Bedeutung gehabt hat und welche, wissen wir nicht.

Immerhin ist es von Interesse, hier zu sehen, dass die Verbreitung und das Ansehen der Paulusbriefe für die Kirche schon sehr früh Schwierigkeiten erzeugt hat. Sie enthielten manches, was, wenn es aufgegriffen wurde, umgedeutet oder mühsam hinweginterpretiert werden musste. Marcion wird sicherlich schon bei Lebzeiten seine Gegner manchmal mit paulinischen Texten in die Enge getrieben und ihnen künstliche Auslegungen abgezwungen haben. Ähnlich wird es bei eigentlichen Gnostikern gewesen sein. Das Neue Testament selbst gönnt uns noch an zwei Stellen kurze Blicke in diese für uns im Ganzen verschüttete älteste Geschichte der Paulusbriefe, eine Geschichte, die freilich bald genug mit der Geschichte der andern autoritativen Schriften zusammenfliesst. Die Stellen dürfen hier gestreift werden.

Die eine hat es merkwürdigerweise auch mit der Eschatologie zu thun. Es ist die Stelle 2. Petr. 3 16. Wenn hier der Verfasser seinen Gegnern — denn diese müssen die ἀμαθεῖς und

ἀστήρικτοι sein, nicht blos schwache und ungebildete Christen [1] — den Vorwurf macht, dass sie gewisse Paulusworte verdrehen, selber aber diese Worte „schwer verständlich“ (*δυσνόητα*) nennt, so darf man ohne Weiteres den wahren Sinn dieses „schwer verständlich“ durch „unbequem“ verdeutlichen. Dass es sich aber um eschatologische Stellen handelt, folgt doch wohl aus dem Zusammenhange. Wenn V. 15 Paulus als Zeuge für den Gedanken auftreten muss, dass sich die Verzögerung der Parusie durch die Langmut des Herrn erklärt, die das Heil aller will (vgl. V. 9), so kann auch V. 16 wohl nur auf die eschatologische Frage gehen [2], um deretwillen der ganze Brief geschrieben ist [3]. Was nun kann dem Verfasser dunkel, deutungsbedürftig in den paulinischen Briefen scheinen, indem er die Zuversicht auf die Parusie stärken und gegen radikalen Zweifel sichern will? Waren es vielleicht gerade die Stellen, in denen Paulus selbst die Parusie zu erleben hofft, Stellen, die dem Gedanken eines langmütigen Verschiebens der Parusie ja freilich entgegen sind? Diese Frage ist nicht so leicht zu entscheiden, hier kann sie offen bleiben.

Die zweite Stelle ist der Passus über die Rechtfertigung im Jakobusbriefe 2 14 ff. Trotz der in mancher Hinsicht verführerischen Hypothese Spittas [4], wonach dieser Brief überhaupt nicht christlichen, sondern jüdischen Ursprungs sein soll, halte ich einstweilen daran fest, dass der Verfasser hier auf paulinische Formeln und die paulinische Beweisführung zurückblickt. Aber es scheint mir ein Missverständnis, wenn man meint, er wolle Paulus bekämpfen. Dass er es zunächst jedenfalls nicht mit Paulus zu thun hat, sondern mit Leuten, die mit paulinischen Sätzen ihre sittliche Lauheit beschönigen, wird schon dadurch wahrscheinlich, dass er 3 13 ff denselben Gedanken in andrer, nicht an die Formeln des Paulus erinnernder Weise ausführt. Dass er aber nebenbei an der ersten Stelle doch auch gegen Paulus Front mache, braucht man darum noch nicht zu glauben, weil seine Erklärungen sachlich gegen die Lehre des Paulus verstossen. Dem Verfasser selbst konnten sie ebensowohl als Deutung und Zurechtlegung missverständlicher und insofern freilich etwas

1) Vgl. V. 16: *πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἀπώλειαν* und namentlich V. 17.

2) Das gilt auch, wenn nicht *ἐν οἷς*, sondern *ἐν αἷς* zu lesen ist.

3) S. Jülicher S. 148 = 3. 4 S. 183.

4) Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums II.

bedenklicher Sätze des Paulus erscheinen. Er behandelt sie — ich denke namentlich an den sichtlich aus der Verlegenheit geborenen Schriftbeweis 2 20 ff — gar nicht anders, als wie man das Alte Testament behandelte, wenn böswilliges Verständnis sich schwieriger Stellen bemächtigte. Ist diese Auffassung möglich, so ist sie auch wahrscheinlich. Denn für ein so spätes Schriftstück, wie der Jakobusbrief ist, falls er aus christlicher Feder stammt, muss nicht bewiesen werden, dass Paulus Autorität ist, sondern dass er es nicht ist. Obendrein scheint der Brief anderswo die Paulusbriefe direkt zu benutzen. So darf er in diesem Zusammenhange genannt werden. Wir hätten hier natürlich abermals einen besondern Paulus, den Paulus des Sola fide, wenn auch nicht im Sinne Luthers.

III.

Soll der zweite Thessalonicherbrief als ein Pseudepigraphon begriffen werden, so genügt es nicht, die Ursprungsverhältnisse zu erörtern. Auch seine Form will noch näher beleuchtet sein.

Nur einen flüchtigen Blick werfen wir auf Ausdrucksweise und Stil des Schriftstücks.

Die Sprache des Paulus kennen wir in jedem Falle nur sehr unvollkommen. Deshalb kann man aus den sprachlichen Besonderheiten, die uns hier begegnen, an sich nichts Sicheres und Unanfechtbares gewinnen. Andrerseits sollte man in der paulinischen Art der Ausdrucksweise kein positives Merkmal der Echtheit finden. Noch Jülicher[1] meint, man müsste den Fälscher bewundern, der den paulinischen Stil so geschickt nachgeahmt hätte.

Ich sehe das nicht ein. Sobald die Nachahmung zum guten Teile Entlehnung aus dem ersten Briefe ist, hat man natürlich das Entlehnte von vornherein in Abzug zu bringen, und dann schrumpft das spezifisch Paulinische erheblich zusammen. Was aber übrig bleibt, enthält genug Dinge, die den Eindruck der paulinischen Färbung unsicher machen und geradezu durch-

1) Jülicher S. 40 = 3. 4 S. 47.

kreuzen[1]. Ich zweifle, ob jemand in den beiden selbständigsten Stücken des Briefes, 1 5–10 und 2 1–12, besser und sicherer paulinischen Stil wird nachweisen können als etwa im ersten Petrusbriefe.

Ist daher aus andern Gründen mit der Unechtheit des Briefes zu rechnen, so wird niemand umhin können, wenigstens einen Teil der sprachlichen Eigentümlichkeiten daraus abzuleiten, dass ein Anderer als Paulus hier redet.

Es ist dann gewiss nicht zufällig, dass der Verfasser mehrfach *κύριος* sagt, wo Paulus *θεός* zu sagen pflegt. Denn dass Gott und nicht Christus mit *κύριος* gemeint ist, ist zum wenigsten 3 16 äusserst wahrscheinlich, weil eben die Vorlage I 5 23 von Gott (*ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης*) redet. Und von den Stellen 2 13 und 3 3 (vgl. 3 5) wird man ebenso denken, wenn man die Parallelen I 1 4 (*ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ*) und 5 24 (*πιστὸς ὁ καλῶν*) vergleicht. Dass der Verfasser für Gott an diesen Stellen Christus einsetze, ist auch nach dem Inhalt der Aussagen unwahrscheinlich. Es war ihm also — ähnlich wie manchen heutigen Christen — wirklich geläufiger, in manchen Wendungen „der Herr" zu sagen[2]. Im Ergebnisse wäre es übrigens ziemlich dasselbe, wenn man die Folgerung vorzöge, dass der Verfasser Aussagen, die Paulus von Gott macht, auf Christus zu übertragen liebe[3].

Auch das zwiefache *εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν* (1 3. 2 13) statt *εὐχαριστοῦμεν* (I 1 2, 2 13) wird schwerlich zufällig sein[4]. Um-

1) Vgl. dabei auch Bornemanns Nachweise für eine stark alttestamentliche Farbe der Sprache (S. 462 ff).

2) So auch Spitta I S. 128, Holtzmann a. a. O. S. 101 f. Nach Zahn I S. 182 „liegt es auf der Hand, dass ein Fälscher einen bei Paulus und sonst so geläufigen Ausdruck wie ‚der Gott des Friedens' nicht durch einen so unerhörten (!) wie ‚der Herr des Friedens' ersetzt haben würde". Was nicht alles auf der Hand liegt! Als ob bei dem Autor Bekanntschaft mit unserer kritischen Wortwägerei vorauszusetzen wäre!

3) Vgl. Schmiedel [2] S. 10.

4) Nach Zahn I S. 175 ist es wenig glaublich, dass ein Fälscher „dem Paulus zweimal den in den echten und unechten Briefen des P. sonst unerhörten (!) Satz in den Mund gelegt haben sollte: ‚wir sind verpflichtet, allezeit Gott um euch zu danken'". Auch aus den geschachtelten Perioden 1 10–12, 2 3–9, die andern verdächtig schienen, weiss Zahn (S. 183) „Kennzeichen der Echtheit" zu schmieden. Zu der ganzen Periode 1 3–12 zuletzt Holtzmann a. a. O. S. 98 f.

schreibungen mit *ὀφείλομεν* (*ὀφείλετε* etc.) sind im Barnabasbriefe sehr häufig[1]. Vgl. 1_{7}, $2_{1.10}$, 4_{6}, 6_{18}, 7_{11}, 13_{3}; s. auch 1. Klem. 40_{1}. Angesichts solcher Parallelen wird man bei dem *εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν* von dem „Gefühl der Verpflichtung", das Paulus hier zu betonen Gründe haben soll, nicht zu viel Wesens machen. Sollte dem Verfasser diese Wendung vielleicht gerade als eine Formel der liturgischen Sprache besonders vertraut gewesen sein? In der blossen Absicht zu „steigern" kann ich keine rechte Erklärung für die Wahl des Ausdrucks sehen. Mit *εὐχαριστεῖν* (*ὑπερευχαριστεῖν*, *εὐχαριστοῦντες αἰνεῖν*) findet sich das *ὀφείλομεν* auch 1. Klem. 38_{4}, Barn. 5_{3}, 7_{1}.

Ebenso lässt sich in dem Gebrauche von *κλῆσις* (1_{11}), das doch wohl von einer noch bevorstehenden Berufung zu verstehen und in diesem Sinne ohne Seitenstück bei Paulus ist, in dem *εἵλατο* (2_{13}) statt *ἐξελέξατο* und in einigen andern Ausdrücken mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit eine Spur des Nicht-Paulus sehen. Die Kritik ist in solchen Urteilen freilich vielfach zu weit gegangen, wie sie denn die Bedeutung der sprachlichen Argumente oft überschätzt hat.

Doch es ist nicht meine Absicht, bei diesen oftmals verhandelten Dingen zu verweilen. Es genügt festzustellen, dass die Sprache des Briefes so viel Ähnlichkeit mit der uns bekannten paulinischen Ausdrucksweise zeigt, aber auch so viel Abweichung von ihr, wie es sich für einen Autor schickt, der sich eng an eine paulinische Vorlage anschliesst und mehr als einen paulinischen Brief gekannt hat.

Nicht minder gut verträgt sich die ganze Stimmung des Briefes mit der Annahme seiner Unechtheit, sie liefert ihr sogar noch eine gewisse Stütze. Wie viel weniger frisch und unmittelbar, wie viel kühler, offizieller, unpersönlicher der Ton im Vergleich mit dem ersten Briefe ist, das haben z. B. Spitta und Bornemann sehr gut geschildert[2]. Nun, diese Haltung passt für einen Nachahmer.

---

1) Vgl. Rauch, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1895, S. 458.

2) Spitta S. 116ff, Bornemann S. 465ff. Vgl. auch Zahn I S. 174. Bornemann will den Charakter des Unpersönlichen, Neutralen u. a. daraus erklären, dass Paulus aus Schonung und pädagogischer Weisheit alle Namen und Personen aus dem Spiel lasse (S. 467f, 481). Das ist doch nur eine gezwungene und sehr subjektive Zurechtlegung.

Wir verstehen sie aber noch besser, wenn wir an eine frühere Beobachtung[1] erinnern. Das Persönliche, Individuelle, Lebenswarme des ersten Briefes, das, was ihn ohne Weiteres zu einem originalen, unerfindbaren[2] Schriftstück stempelt, liegt am meisten in seinem 2. und 3. Kapitel (bis 3 10). Wir haben gesehen, dass unser Verfasser diese Partie im Ganzen überschlägt. Natürlich fielen damit auch alle die Stimmungsmomente aus, die in ihr liegen.

Abgesehen hiervon liegt ein merklicher Unterschied in dem befehlenden Tone gewisser Sätze, den der erste Brief so nicht kennt. Besonders ist hier die Stelle 3 6 ff zu erwähnen[3]. „Wir befehlen euch aber, Brüder, im Namen unseres Herrn Jesus Christus, euch zurückzuziehen von jedem Bruder, der unordentlich wandelt und nicht nach der Anweisung (*παράδοσις*), die sie von uns empfangen haben“[4] (3 6). „Wenn aber einer meinem Briefesworte nicht gehorcht, den zeichnet euch an, um euch nicht mit ihm einzulassen ....“ (3 14). Die Erklärung ist auch hier leicht zu geben. Es wird hoffentlich jeder in der Ordnung finden, dass der Pseudoapostel einen „apostolischen“ Ton anschlagen zu sollen meint, der wirkliche Apostel nicht.

Über das eigentliche schriftstellerische Verfahren des Autors sind gelegentlich schon einzelne Bemerkungen gemacht worden. Wir müssen sie ergänzen, indem wir den ganzen Brief unter diesem Gesichtspunkte durchgehen.

Die Adresse des ersten Briefes schrieb der Verfasser zunächst wörtlich ab. Er verband dabei die Worte *ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ* jedenfalls mit dem Vorhergehenden; sonst hätte er nicht *ἀπὸ θεοῦ πατρός κτλ* zu dem *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη* hinzusetzen können. Ob er damit den Sinn des Paulus getroffen hat, ist doch zweifelhaft. Trotz der auffälligen

---

1) Oben S. 34 f.

2) Noch immer übt das Urteil der Tübinger Schule über die paulinischen Briefe insofern eine gewisse Nachwirkung, als die Echtheit der „vier Hauptbriefe“ um einen Grad sicherer zu erscheinen pflegt, als die des 1. Thessalonicher- oder des Philipperbriefs. Ich bezweifle die Echtheit des Römerbriefes nicht, aber wenn ich Gradunterschiede machen sollte, so würde mir ein Zweifel bei diesem Briefe noch immer verständlicher sein, als bei den beiden andern.

3) Vgl. Spitta S. 117f, der auch auf 2 15, 3 4 u. a. Stellen verweist.

4) *Παρελάβοσαν.* Die LA *παρελάβετε* wird Korrektur sein.

Wortstellung legt es die Analogie der übrigen paulinischen Adressen, in denen χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη niemals ohne Zusatz (ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν κτλ) steht, nahe, die Worte ἐν θεῷ κτλ mit χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη zu verbinden[1]. Wie dem auch sei: sicher begreifen wir die befremdliche und etwas gedankenlose Hinzufügung der zweiten Formel ἀπὸ θεοῦ πατρὸς κτλ bei einem Nachahmer besonders gut. Er ergänzte das kahle χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη durch diese Formel, weil sie ihm aus den Eingängen der andern Paulusbriefe im Ohre lag.

Den Eingang bildete der Autor — in freier Weise — dem ersten Briefe nach. Aber nach der Erwähnung der διωγμοί und θλίψεις (V. 4) geht er in einer kleinen Abschweifung (V. 5ff) seinen eigenen Weg und giebt eigener Empfindung Ausdruck. Davon war bereits die Rede[2]. V. 11 und 12 greifen dann wieder bestimmter auf den Anfang zurück. Man kann sich den Gedankengang wohl so vorstellen. Der eigentliche Exkurs ist beendet. Nun weiss der Verfasser, dass er im Anfange wohl vom Danke, aber nicht vom Bitten und Beten für die Leser gesprochen hat, wovon der erste Brief auch redet. So holt er das nach, indem er freilich zugleich den letzten Gedankengang weiter führt. Mir scheint, wenn an dieser Stelle der doch sehr eigentümliche Ausdruck ἔργον πίστεως[3] auftritt, der im ersten Briefe am Beginne der Danksagung steht, so liegt darin eine Bestätigung.

Nach diesem Eingange, der selbst schon eschatologische Momente enthält, folgt sofort der grosse eschatologische Passus. Das ist sicher nicht zufällig, umsoweniger, als die entsprechende Erörterung im ersten Briefe am Schlusse steht. Offenbar eilt der Verfasser sogleich zu diesem Punkte, weil er hier zu sagen hat, was ihm eigentlich auf dem Herzen liegt. Wir verstehen hier also, weshalb an dieser Stelle der sonst im Ganzen parallele Gang der beiden Briefe durchbrochen wird.

Das eigentliche Anliegen des Verfassers ist mit 2_{1-12} ausgesprochen. Nun greift er wieder zur Vorlage. Behält man im

---

1) Wenn die Herausgeber in 1. Thess. 1_1 vor χάρις in der Regel stark interpungieren (s. auch oben S. 4), so werden sie durch die Analogie von 2. Thess. 1_1f bestimmt sein. Aber diese ist nicht massgebend (auch gegen Bornemann z. 1. Thess. 1_1).

2) Oben S. 17, 53.

3) Vgl. dazu noch Kern S. 212.

Auge, dass er mit dem geschichtlich persönlichen Inhalt von 2 1—3 10 nicht viel anfangen konnte und ihn deshalb übergeht, so wird es nicht schwer sein, den Fortgang des Briefes zu verstehen.

Sein Blick blieb nach der apokalyptischen Mitteilung zunächst haften an der Wiederaufnahme der Danksagung I 2 13, wie besonders durch das schiefe *ἡμεῖς*[1], aber wohl auch durch die Verwandtschaft von 2 14 mit I 2 12 wahrscheinlich wird. Dabei kehrte sein Auge zugleich zur Danksagung des 1. Kapitels zurück, das zeigt das *ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου* und das *ὅτι εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεός* (vgl. I 1 4). Nun eilt er über das Persönliche von c. 2 und 3 hinweg — das *στήκετε* in 2 15 scheint ihm dabei aus I 3 8 im Sinne geblieben zu sein —, I 3 11 ff aber begegnet ihm ein allgemeiner Wunsch, den er passend verwerten kann (2 16 f).

Wenn dann, eingeleitet durch *τὸ λοιπόν* (I 4 1: *λοιπόν*), die Bitte um die Fürbitte der Leser folgt, so klingt das schon an und für sich wie eine Schlusswendung. Dieser Eindruck wird dadurch verstärkt, dass das *προσεύχεσθε, ἀδελφοί, περὶ ἡμῶν* aus dem Schlusse des ersten Briefes genommen zu sein scheint, und dass auch das *πιστὸς δέ ἐστιν ὁ κύριος* (3 3) auf ihn hindeutet (I 5 24). Es kommt aber weiter hinzu, dass der Gedankengang in 3 1–5, oder eigentlich schon von 2 13 an eigentümlich unruhig und schwankend wird. Fast in jedem Satze ein neuer Ansatz: 2 13. 14 eine Danksagung, 2 15 eine Mahnung, 2 16 f ein Gebetswunsch, 3 1 eine Aufforderung zur Fürbitte für das Evangelium und den Apostel, 3 3 abrupt hinzugefügt ein Ausdruck der Zuversicht auf Gott, 3 4 ein anderer Ausdruck des Vertrauens, auf das Verhalten der Leser gehend, 3 5 wieder ein Gebetswunsch. Dieser letzte Satz ist geradezu eine Art Dublette zu 2 16 f, und die Vorlage dieser Stelle (I 3 11) wird hier abermals verwertet, wobei das *κατευθύναι* freilich seine Beziehung auf die Reiseabsicht des Paulus (I: *κατευθύναι τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς*) verlieren und farblos werden muss (*κατευθύναι ἡμῶν τὰς καρδίας* . . .). Es ist doch schwerlich blos subjektive Empfindung, wenn ich meine, dass der Verfasser in dieser Partie nicht mehr recht vom Flecke zu kommen weiss, und dass die reichliche

---

1) Oben S. 20f.

Anlehnung an das Vorbild nicht ohne Zusammenhang ist mit dem Versiegen des Gedankenflusses. Nach dem allen werden wir annehmen, dass er wirklich mit 3 1 (bezw. 2 16 f) ursprünglich schon zum Schlusse kommen wollte[1]. Es ist das ein Beweis dafür, dass er nach der Beendigung der eschatologischen Erörterung sich bewusst war, die eigentliche Absicht, die ihn zur Feder greifen liess, ausgeführt zu haben.

Abgesehen von der Andeutung, dass bei den Lesern das Wort Gottes im Schwange ist (*καθὼς καὶ πρὸς ὑμᾶς*), die sich gut aus der kurz zuvor benutzten Stelle I 2 13 erklären würde, wonach die Thessalonicher das Gotteswort richtig aufgenommen haben, hat der Inhalt der erbetenen Fürbitte 3 1. 2 in der Vorlage keinen Anhalt. Das ist bemerkenswert wegen der zweiten Hälfte: *ἵνα ῥυσθῶμεν ἀπὸ τῶν ἀτόπων καὶ πονηρῶν ἀνθρώπων.* Dies klingt zunächst wie ein Hinweis auf bestimmte Personen und Vorgänge, und scheint, gerade weil der erste Brief keine rechte Erklärung liefert, bei einem Pseudopaulus befremdlich, um so passender für den Apostel, der wenigstens mit dieser Bemerkung etwas über seine gegenwärtige Lage in Korinth andeuten würde. Gern hat man hier deshalb eine Anspielung auf das Act. 18 12 ff Berichtete gefunden.

Der Ausdruck ist jedoch weniger eigentümlich, als er scheint, der Verfasser verwendet eine biblische Redensart. Jes. 25 4 LXX heisst es: *ἀπὸ πονηρῶν ἀνθρώπων ῥύσῃ αὐτούς*[2]. Wird so die Form der Stelle verständlich, so geht der Gedanke, wie es scheint, aus einer recht einfachen Erwägung hervor: der Verfasser hat vor Augen, dass Paulus als Evangelist und Apostel einer Welt gegenüberstand, die grösstenteils seiner Predigt nicht glaubte, ja die ihn ihre Feindschaft fühlen liess. Die Begründung *οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις* führt auf diesen allgemeinen Sinn. Nehmen wir hinzu, dass der Autor selbst zweimal sich scharf gegen solche *ἄτοποι* und *πονηροὶ ἄνθρωποι*, die Bedränger der Gläubigen und Verächter der Wahrheit, geäussert hat (1 6 ff, 2 10 ff), so wird man keinen Anstoss daran nehmen, dass er den Apostel neben dem „Laufen des Worts" gerade dies als Inhalt der Fürbitte angeben lässt, zu der er auffordert. Irgend eine

---

1) S. auch z. B. von Hofmann, Holtzmann, Einleitung[3] S. 212 f.

2) Bornemann hat dies bemerkt (S. 388, 533). Vgl. zum Ausdruck auch Röm. 15 31, Did. 5 2.

Notwendigkeit, an bestimmte Menschen und bestimmte Vorkommnisse zu denken, liegt nicht vor. Im ersten Briefe steht das *προσεύχεσθε, ἀδελφοί, περὶ ἡμῶν* ohne jede nähere Angabe.

Den Gedanken, schon zu schliessen, hat der Verfasser aufgegeben, 3 6–15 lässt er noch eine Mahnrede folgen, deren Einheitlichkeit, Fluss und Lebhaftigkeit merklich absticht vom Vorhergehenden. Vielleicht erschien ihm sein bisheriges Schreiben allzu kurz. Vor allem aber werden wir annehmen, dass ihm die Worte des ersten Briefes über das Stillesein und Arbeiten nachträglich noch ins Auge fielen und als besonders wichtig und passend für sein Publikum erschienen.

Erklärlicher Weise erinnerte er sich bei der Behandlung dieses Nachtragsthemas, dass Paulus noch an einer zweiten Stelle von der Arbeit geredet hatte (I 2 9). Diese Äusserung war ihm willkommen, weil sie eine Stütze für seine Mahnung lieferte. Freilich muss er, obwohl er die Worte zum guten Teil einfach abschreiben kann, den paulinischen Gedanken in diesem Zusammenhange modifizieren. Denn daran hat Paulus nicht gedacht, mit seiner Handarbeit den Thessalonichern geflissentlich ein Vorbild der Arbeitsamkeit zu geben[1]. Die Kritik hat an dieser Bemerkung des zweiten Briefes oft genug Anstoss genommen[2]. Wir dürfen hier feststellen, dass sie richtig gesehen hat, ohne uns weiter auf die Frage einzulassen, ob Paulus selbst sein Arbeiten gelegentlich auch einmal unter diesem Gesichtspunkte betrachten konnte.

Der Erwähnung wert ist, dass von einer Vorschrift des früheren Briefes über die Arbeit gar nicht die Rede ist. Soweit die paulinische *παράδοσις* berührt wird, wird nur an das persönliche Beispiel des Apostels (V. 7–9) und an seine mündlich gegebene Anweisung (V. 10) erinnert, d. h. an die beiden Punkte, die der erste Brief direkt an die Hand gab. Den Satz über die *ἐπιστολή* V. 14 könnte man zwar auf diesen Brief zu beziehen versucht sein[3], da ihm die I 4 11 nachgebildete Vorschrift unmittel-

---

1) Vgl. 3 9: *ἵνα ἑαυτοὺς τύπον δῶμεν ὑμῖν* . . . Die vorhergehenden Worte: *οὐχ ὅτι οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν* erinnern an paulinische Ausführungen wie 1. Kor. 9 4 ff.

2) Vgl. z. B. Hilgenfeld, Einleitung S. 644.

3) So z. B. Zahn I S. 165 und bes. 173. Sein Bedenken, dass die Er-

bar (V. 12) vorangeht. Allein diese Vorschrift tritt als jetzige, nicht als frühere Forderung auf — von der früheren Forderung als solcher ist eben gar keine Rede, und dann liegt es viel näher, *διὰ τῆς ἐπιστολῆς* vom zweiten Briefe zu verstehen. Der Gehorsam, von dem V. 14 redet, gilt naturgemäss dem eben ausgesprochenen Befehle (*παραγγέλλομεν* V. 12). Auch V. 11 (*ἀκούομεν γάρ τινας περιπατοῦντας ἐν ὑμῖν ἀτάκτως*) liest sich nicht, als wenn bereits vorher, wie nach I 4 11 f anzunehmen wäre, Kunde über den unordentlichen Wandel von Christen an den Apostel gelangt wäre. Der Verfasser schreibt also hier einfach als Nachahmer, gewissermassen vom Standpunkte des ersten Briefes aus, nicht im Rückblick auf den ersten Brief. Er hätte auch dies thun, also auf die schon gegebene Vorschrift verweisen können, wie 2 15 lehrt. Weniger leicht konnte Paulus ignorieren, dass er schon einmal brieflich zur Arbeitsamkeit gemahnt hatte.

Über den ersten Brief geht hinaus, dass die Anweisung sich nicht blos auf die Müssiggänger selbst (V. 12), sondern auf das Verhalten der Andern zu ihnen (V. 6, 13 ff) bezieht.

Nach dem Abschlusse dieser Ausführung kommt der Briefsteller (3 16) auf den Schluss der Vorlage (5 23) zurück. Die Mahnungen, die diesem Schlusse vorangehen, bleiben unberücksichtigt. Doch sieht man leicht, dass der Anfang dieses Passus (5 13 (?), 14) bereits auf die Erörterung über das Arbeiten (3 15) eingewirkt hat. Der Übergang von I 4 11 f auf 5 14 und dann auf 5 23 zeigt auch hier, wie des Verfassers Auge dem Texte nachgegangen ist. Und wenn der schroffe Ton von 3 14 recht auffällig von dem milden in 3 15 (*καὶ μὴ ὡς ἐχθρὸν ἡγεῖσθε κτλ*) abgelöst wird, so ist dieser Wechsel, der fast einem Widerspruche gleichkommt, am besten damit erklärt, dass der Verfasser durch die Vorlage (I 5 14. vgl. 13) veranlasst wurde, den eigenen Gedanken zu modifizieren [1].

Möglicherweise ist in diesem Zusammenhange auch der besondere Hinweis auf seinen Brief (V. 14) durch I 5 27 hervorgerufen. Beide Stellen treffen darin zusammen, dass sie ernste Beachtung

wähnung des 2. Briefes *ἐάν* c. conj. im Bedingungssatze erforden würde, schlägt nicht durch.

1) Vgl. Holtzmann in Schenkels Bibellexikon V S. 508, auch ZNTW 1901, S. 102 f.

des geschriebenen Briefes verlangen. Dabei wird man das *τῷ λόγῳ ἡμῶν διὰ τῆς ἐπιστολῆς* (3 14) für den Pseudopaulus sehr natürlich finden. Er hebt den Brief gerade darum hervor, weil er selbst weiss, wie es mit der für ihn beanspruchten Autorität steht. Bei Paulus wäre der Zusatz *διὰ τῆς ἐπιστολῆς*, vom zweiten Briefe verstanden, m. E. unmotiviert und überflüssig[1]. Etwas ganz Anderes ist die Erwähnung der *ἐπιστολή* I 5 27, da es sich hier um die Vorlesung des Briefes handelt.

Der Schlusswunsch 3 16 ist kürzer als I 5 23. Das *ἐν παντὶ τρόπῳ* könnte eine Zusammenfassung der reichen Bestimmungen dieser Stelle sein.

Anhangsweise sei hier noch ein Punkt gestreift, auf den kürzlich eine tüchtige Abhandlung von K. Dick[2] besonders die Aufmerksamkeit gelenkt hat. Es ist bekannt, dass Paulus im ersten Thessalonicherbriefe, wenn er von sich redet, immer die 1. Person Pluralis gebraucht, mit Ausnahme der Stellen 2 18, 3 5, 5 27. Die Deutung dieser Beobachtung kümmert uns hier nicht. Wir fragen nur, wie sich der zweite Brief hierzu verhält. Er gebraucht ebenfalls immer die 1. Person Pluralis, nur an den beiden Stellen 2 5 und 3 17 tritt der Singular ein. Die zweite scheidet dabei von selbst aus der Betrachtung aus, da sie nur den Singular verträgt. Es könnte nun auffällig scheinen, dass der Verfasser dieselbe Vorliebe für den schriftstellerischen Plural oder — nach der andern Auffassung der fraglichen Erscheinung — für die fortwährende Berücksichtigung der „Mitbriefsteller" (Silvanus und Timotheus) zeigt, wie Paulus im echten Briefe. Es kann doch weder ein besonderes Interesse an diesen Helfern des Paulus noch die gleiche stilistische Neigung bei ihm vorausgesetzt werden; andrerseits ist es künstlich, eine absichtliche Nachbildung in einer solchen Kleinigkeit einem Autor zuzuschieben, der wohl kaum Augen hatte, sie zu sehen, und der den Worten des Paulus gegenüber viel Freiheit beweist. Allein die Anlehnung an das Vorbild braucht ja nicht bewusst gewesen zu sein. Der Gedanke einer unwillkürlichen Nachahmung aber lässt sich gut durchführen. Ein Vergleich lehrt, dass das „wir" an allen Hauptstellen durch den ersten Brief wirklich gegeben war. Dass der

---

1) Das hat offenbar auch Zahn I S. 173 empfunden.

2) Dick, Der schriftstellerische Plural bei Paulus (1900), vgl. bes. S. 73 f.

Plural dann auch dort beibehalten wurde, wo eine direkte Parallele nicht vorlag, ist nur natürlich. Die Ausnahme 2 5 könnte am ehesten damit erklärt werden, dass in diesem Abschnitte die Vorlage nicht wirksam war. Doch beweisen lässt sich hier nichts. Sicher wird der Verfasser nicht, wie Dick für den Fall der Unechtheit des Briefes annimmt, daran gedacht haben, den Wechsel des Numerus im ersten Briefe nachzumachen.

Die vorstehenden Bemerkungen zeigen, dass die Annahme der Unechtheit des Briefes kein schlechter Schlüssel für das Verständnis der Komposition im Ganzen und mancher Einzelheiten ist. Es entsteht hier nun aber die Frage, in welchem Sinne der Verfasser seiner Vorlage nachgegangen ist. Hat er in naiver und unwillkürlicher, halb bequemer Anlehnung sich den Rahmen für das, was er eigentlich zur Geltung bringen will, geschaffen, oder hat er ein Bewusstsein davon gehabt, dass Ähnlichkeit mit der Vorlage seinen Brief empfehlen würde?

Dass eine gewisse Absicht im Spiele war, möchte man doch vermuten, wenn er am Schlusse seinen Brief durch eine besondere Erklärung vor misstrauischer Aufnahme zu schützen sucht. Weit entfernt, wie ein Heutiger sich vor der Anlehnung zu fürchten, dürfte er sich durch sie eher gesichert gefühlt haben. Aber im Einzelnen kann man sich die ganze Benutzung des Paulusbriefs freilich nicht als das Ergebnis der Reflexion und bewussten Mache vorstellen. Die Anlehnung müsste dann an manchem Punkte sklavischer sein.

Ich meine in der Analyse des Briefes gegen diese Auffassung nicht verstossen und dem Verfasser ein künstliches Verfahren zugeschrieben zu haben. In einer andern Hinsicht liesse sich jedoch noch ein Einwand gegen die Denkbarkeit des ganzen schriftstellerischen Verfahrens erheben, das wir voraussetzen. Schon Grimm hat ihn ausgesprochen[1]. Er hält Baur entgegen, um im zweiten Briefe Kopien aus dem ersten nachzuweisen, sei er genötigt, zu jeder betreffenden Stelle mehrere vermeintliche oder wirkliche Parallelen aus dem ersten Briefe zur Vergleichung beizuziehen. Damit werde aber dem Pseudopaulus eine wunderliche Art von Schriftstellerei zugeschrieben, — er

1) Grimm, Studien und Kritiken 1850 S. 801.

hätte, um einen Satz zu bilden, erst in zwei, drei Stellen der Vorlage sich umgeschaut und daraus Worte und Gedanken zusammengelesen.

Dieser Einwand ist insofern nicht der schlechteste, als er darauf dringt, das schriftstellerische Verfahren des Nachahmers konkret vorzustellen. Jedoch ist ihm schon die Spitze abgebrochen, wenn die früher[1] ausgesprochene Beobachtung, dass meist gerade eine Mehrheit von Anklängen einen einzelnen Passus des einen mit einem solchen des andern Briefes verbindet, wirklich richtig ist. Stehen aber umgekehrt einer Stelle des späteren Briefes thatsächlich manchmal Parallelen aus mehreren auseinanderliegenden Stellen des andern zur Seite, so ist das auch noch keineswegs eine unverständliche Erscheinung. Einige Beispiele haben das schon gezeigt. Es war nichts Irrationales darin, dass 2_{13} neben $I\,2_{13}$ auch $I\,1_4$ anklingt, und dass 3_8 mitten in einem Passus, der vor allem an $I\,4_{11}$f erinnert, auch eine besonders deutliche Anlehnung an $I\,2_9$ begegnet. Andere derartige Fälle werden sich ähnlich erklären. Ganz natürlich setzten sich einzelne Wendungen durch Lesen des aufgeschlagenen Briefes so im Gedächtnis fest, dass sie sich von selbst auch da eindrängten, wo andere Stellen hauptsächlich massgebend sind. Andrerseits überflog jemand, der während des Schreibens eine Vorlage benutzte, leicht auch grössere Partien und kombinierte so, was nicht zusammenstand. Niemand kann in solchen Fällen pünktlich alles nachrechnen; niemand aber auch verlangen, dass man es könne.

Aus der Gebundenheit an die Vorlage entstehen in abhängigen Schriftstücken oft, wenn auch durchaus nicht immer, Unebenheiten und Unklarheiten des Textes. In unserer Untersuchung sind wir schon auf ein paar derartige Fälle gestossen. In der Adresse erklärte sich uns so die sonderbare Hinzufügung des *ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν κτλ*, in der Stelle 2_{13} das nicht sinngemässe *ἡμεῖς (δέ)*, auch an das eigentümliche Verhältnis von 3_{15} zu 3_{14} wäre zu erinnern[2]. Weitere Anstösse in der Art hat man mehrfach gefunden. In zwei Fällen ist mir das Urteil der Kritiker wahrscheinlich.

---

1) S. 18ff.

2) Oben S. 81.

Die Wendung *πλεονάζει ἡ ἀγάπη ἑνὸς ἑκάστου πάντων ὑμῶν εἰς ἀλλήλους* 1 3 ist insofern inkorrekt, als *εἰς ἀλλήλους* auf einen Singular bezogen wird. Auch wäre nach *ἑνὸς ἑκάστου* eher *ὑμῶν* als *πάντων ὑμῶν* zu erwarten. *Πάντων* kann nun leicht aus I 1 2 stammen. Die Verbindung des Singulars mit *εἰς ἀλλήλους* aber würde sich leicht erklären aus einem Einfluss der Stelle I 3 12: *ὑμᾶς ὁ κύριος πλεονάσαι* (hier transitiv) . . . *τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους*[1]. Wirklich evident ist die Sache nicht.

Im zweiten Falle handelt es sich um die unmittelbar folgenden Worte *ὥστε αὐτοὺς ἡμᾶς ἐν ὑμῖν ἐγκαυχᾶσθαι* (1 4). Das *αὐτοὺς ἡμᾶς* setzt hier unverkennbar einen Gegensatz voraus. Die Ausleger erkennen das grossenteils an, sind aber in Verlegenheit, da aus dem Zusammenhange ein schlagender Gegensatz nicht zu entnehmen ist. Eine Verlegenheitserklärung ist es doch auch, wenn man den Gegensatz in dem Objekte des Rühmens findet: die Schreiber rühmen nicht blos die Thessalonicher, sondern sich selbst um ihretwillen[2]. Möglich wäre es wohl, das *αὐτοὺς ἡμᾶς* einfach als Ausdruck apostolischer Würde zu betrachten und den verschwiegenen Gedanken anzunehmen: wenn wir uns jemandes rühmen, so besagt das mehr, als wenn es Andere thun. Aber näher liegt es noch, in den Worten eine Beziehung auf I 1 7 f zu finden, auf die Andern, die dort den Ruhm der Thessalonicher verkünden. Auch so scheint *αὐτοὺς ἡμᾶς* freilich mit besonderem Hochgefühl gesagt zu sein[3].

Wiefern andere Einzelheiten, die an sich ohne Schwierigkeit sind, doch durch den Vergleich mit dem ersten Briefe ein besonderes Licht empfangen[4], soll hier nicht untersucht werden.

---

1) Ähnlich Schmiedel z. St., der jedoch ebenso wie Holtzmann, ZNTW 1901, S. 100, auch das *ἑνὸς ἑκάστου* noch aus I 2 11 ableiten möchte.

2) So Bornemann (nach A. Buttmann, Laurent).

3) S. Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1862 (V) S. 243, ferner Schmiedel z. St. und S. 9 = [2]11, Holtzmann a. a. O. Vgl. auch I 1 8b,9 den Gegensatz: *ἡμᾶς — αὐτοί*.

4) Z. B. etwa das *ὑπεραυξάνει ἡ πίστις ὑμῶν* 1 3. Vgl. Holtzmann a. a. O S. 99.

IV.

Stammt der zweite Thessalonicherbrief nicht von Paulus, so ist er eine Fälschung.

Die Mahnung der Kritiker, pseudonyme Schriftstellerei der urchristlichen Zeit nicht nach den sittlichen Begriffen von heute zu beurteilen, ist sehr berechtigt. Nicht selten klingt sie aber so, als ob damals der Begriff der literarischen Fälschung überhaupt nicht existiert habe. Das kann man doch auch nicht glauben.

Wer sich nun freilich bemüht, „harmlose Pseudonymität" und „Fälschung" begrifflich klar zu scheiden, wird finden, dass die Grenze nicht ganz leicht zu ziehen ist. Keinesfalls kann hier beiläufig der Versuch dazu gemacht werden. Ich behaupte nur: wenn man überhaupt von Fälschung reden darf, so lässt sich in unserm Falle dieser Titel nicht umgehen, wie denn auch schon Baur und Weizsäcker ihn gebraucht haben.

Man wird dabei zuerst daran denken, dass der Autor die Fiktion geflissentlich durchgeführt hat bis zur feierlichen Bekräftigung der Authentie des Briefes (3 17). Wesentlicher ist vielleicht noch, dass das Schriftstück zu einem ganz konkreten Zwecke, um bestimmte Gegner in einer bestimmten Frage ins Unrecht zu setzen, geschrieben worden ist. Dadurch tritt die Durchführung der Fiktion erst voll ins Licht. Ein solches Schriftstück wäre ohne die Absicht zu täuschen gar nicht mehr es selbst, und diese Absicht ist nicht zu trennen von einem Bewusstsein um die Unwahrheit der Angaben.

Eben weil es sich aber um einen solchen konkreten Zweck handelt, genügt es nicht, hier die Sitte, „im Namen eines Grösseren zu schreiben", zur Erklärung anzuführen [1]. Diese Sitte kann der schriftstellerischen Absicht des Verfassers entgegengekommen sein, aber sie kann nicht das Entscheidende sein. Es ist ja auch nicht „ein" Grösserer, unter dessen Namen eine beliebige allgemeine Belehrung oder Mahnung ausgienge, es ist vielmehr der ganz bestimmte Paulus, dessen Meinung in Frage steht.

---

1) So Schmiedel S. 10 = ²12.

Moralisch ist nun gleichwohl mit dem Titel Fälschung wenig genug gesagt. Was des Falsarius Handlungsweise für ihn selbst sittlich bedeutete, können wir im Grunde gar nicht wissen, da wir ihn nicht kennen. Auf jeden Fall werden wir ihn aber doch anders beurteilen, als einen Christen, der in unsern Tagen Analoges thäte. Denn dass man damals für eine Verletzung der Wahrheit, sobald es sich um einen frommen Zweck handelte, weniger und weit weniger empfindlich war als heute, kann kaum geleugnet werden. Und unser Verfasser verfolgte in seinem Sinn in der That einen frommen Zweck; er stellte einer bedenklichen Meinung die „Wahrheit" gegenüber im Sinne der richtigen Lehre; überdies werden wir ihm anrechnen, dass er die wirkliche Meinung des Paulus zu vertreten meint, von einem Frevel gegen Paulus also nichts ahnte.

Aber auch wenn die Unwahrheit, die er sich erlaubte, in der beliebten übertreibenden und aufbauschenden Weise zu beurteilen wäre, so wäre damit gegen die Wahrscheinlichkeit der Annahme selbst nichts bewiesen. Denn ob einem Manne, der für uns ein X ist, zuzutrauen ist, dass er eine Fälschung beging oder nicht, kann niemand sagen. Wird gleichwohl von den Verteidigern der Echtheit des Briefes gelegentlich so gesprochen, als ob man die Gegner nur zu der Konsequenz zu drängen brauchte, er sei eine dreiste Fälschung, um sie ins Unrecht zu setzen, so kommt das nur daher, dass man die neutestamentlichen Schriften mit anderm Masse misst als andere Produkte der altkirchlichen Literatur. Warum hat z. B. niemand die Selbstaussage des Petrusevangeliums als Beweis seiner Echtheit geltend gemacht, als das Fragment ans Licht trat? Einige Gründe hätten sich da wohl auch finden lassen. Eine wirkliche Schwierigkeit läge in unserm Falle nur dann vor, wenn ein glaubhaftes Motiv der Erdichtung fehlte. So steht es aber nicht, wie wir gesehen haben.

Es muss hier das Schlusswort 3$_{17}$ noch näher berührt werden. Es enthält nichts, was unserer Auffassung widerspräche, es begünstigt sie nur.

Die Kritik hat gefragt, wie Paulus dazu komme, in einem so frühen Briefe zu versichern, dass der eigenhändige Gruss in jedem Briefe das „Zeichen" sei, wie er als den Zweck dieser eigenhändigen Schlussbemerkungen die Beglaubigung der Echtheit hinstellen könne, wo doch namentlich 1. Kor. 16$_{21}$ einen

solchen Sinn durchaus nicht habe, ferner wie es komme, dass mehrere der vorhandenen (späteren) Paulusbriefe (2. Kor., Röm., Phil.) von einem eigenhändigen Grusse nichts sagen. Diese Fragen sollen hier nicht von Neuem verfolgt werden. Dass der Vers 3 17, als Bemerkung des Paulus verstanden, immerhin recht Auffallende voraussetzt, sollte niemand leugnen[1]. Andrerseits liesse sich allenfalls sagen, der Eindruck verdächtiger Absichtlichkeit könne bei einer solchen Bemerkung irre leiten. I 5 27 heisst es: *ἐνορκίζω ὑμᾶς τὸν κύριον ἀναγνωσθῆναι τὴν ἐπιστολὴν πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς*. Ständen diese Worte im zweiten Briefe, so würde man sie vermutlich auch verdächtig finden[2].

Indessen für uns liegt die Sache dadurch ganz anders, dass wir 2 2 nicht als Anspielung auf einen wirklich oder vermeintlich untergeschobenen Brief deuten. Unter solcher Voraussetzung — und diese Voraussetzung ist notwendig — wird das *ὅ ἐστιν σημεῖον ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ* als Versicherung des Paulus sofort rätselhaft, weil durchaus kein Zweck und Anlass zu finden ist, und damit wird es denn in der That „zum Verräter“[3].

Nun sollen freilich gerade diese Worte für einen Fälscher nicht passen. Denn die vorhandenen Paulusbriefe hätten eben nicht alle solchen Schluss. Als wenn bei einer solchen Angabe, die nicht statistisch-historischem Interesse, sondern einer bestimmten Absicht entspringt, peinliche Genauigkeit zu erwarten wäre! War einmal der eigenhändige Schluss an mehreren Briefen aufgefallen, so konnte man daraus leicht eine Gewohnheit des Paulus machen, und ihr nicht minder leicht die Absicht unterlegen, er wolle damit sein Eigentum kenntlich machen[4]; der Verfasser aber brauchte diese Gewohnheit keineswegs an allen ihm bekannten Briefen des Paulus zu kontrolieren.

Allein vielleicht genügt die Antwort doch nicht. Das Auffallendste ist bei unserer Auffassung eigentlich nicht, dass das *ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου* sich nicht in allen Briefen

---

1) Selbst Reuss sagt S. 74: „Verfänglich wäre nur II 3 17, wenn andere Gründe zu einem Zweifel berechtigten.“

2) Baur sah in ihnen wirklich ein Kennzeichen der späteren Abfassung des ersten Briefes.

3) Baur, Paulus [2] II S. 405, Weizsäcker S. 260 = [2] 250. Vgl. auch Kern S. 209.

4) Vgl oben S. 39.

findet, vielmehr, dass es gerade in der Vorlage des Verfassers fehlt. Verstehen lässt sich ja freilich auch dies. Der Verfasser hätte bei der Formulierung eines Gedankens, den er nicht aus dem Thessalonicherbriefe gewinnt, an diesen eben gar nicht gedacht: die Erwägungen des Kritikers dürfen wir ihm ja nicht zuschieben. Aber wer sagt uns, dass er nicht auch bei Briefen, die von eigenhändiger Unterschrift nicht reden, eine solche vorausgesetzt hat? Er kann dann nur den Gruss nicht schon in den Worten ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου selbst geben wollen, sondern erst in dem nachfolgenden Segenswunsche V. 18 (event. schon V. 16)[1]. Gegen diese Exegese lässt sich aber auch nichts einwenden. Es scheint also, dass die Schlusswünsche der paulinischen Briefe überhaupt unter dem Eindruck von 1. Kor. 16 21, Gal. 6 11, Kol. 4 18 als eigenhändige Grüsse des Apostels verstanden wurden[2]. Wäre übrigens Paulus der Verfasser, so wäre das Verhältnis der Erklärung 3 17 zum Schlusse des ersten Thessalonicherbriefs keineswegs klar. Wenigstens, so lange er sagt, dass der eigenhändige Gruss das Zeichen der Echtheit in jedem Briefe sei, nicht aber, wie man ihn gerne sagen lässt[3], dass er das Zeichen der Echtheit von nun an in jedem Briefe an die Thessalonicher sein solle. Beides bedeutet denn doch einigen Unterschied; das schlichte ὅ ἐστιν σημεῖον ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ widerstrebt entschieden der angedeuteten Erläuterung.

Doch wie kann der Verfasser Paulus schreiben lassen: οὕτως γράφω? Mussten nicht die Leser hieran merken, dass das Schlusswort eine Täuschung sei, da ja eben des Paulus Handschrift nicht zu sehen war? Oder ist etwa der Schluss mit verstellter Handschrift geschrieben, um ihn vom Übrigen abzuheben? Schwerlich. Die einfachste Erklärung, wie der Autor auf das οὕτως γράφω verfallen ist, liegt in Gal. 6 11: ἴδετε πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί[4]. Der Galaterbrief scheint

1) Vgl. Baur, Paulus [1] S. 488f, Schmiedel z. St.

2) Die historische Kritik hat nicht selten auch ausserhalb dieser drei Briefe eigenhändige Schlussbemerkungen des Paulus gefunden. S. Weizsäcker S. 195, Schmiedel S. 9 = [2]46; vgl. auch von Hofmann S. 358.

3) Z. B. Klöpper S. 114 und Westrik, De echtheid van den tweeden brief aan de Thessalonicensen. Utrecht 1879 S. 57f (nach Holtzmann, Theol. Lit.-Ztg. 1880, col. 27).

4) Es ist möglich, dass er πηλίκοις = qualibus, nicht = quantis fasste. Qualibus bietet Itala wie Vulg. Chrysostomus (s. Tischendorfs Octava

ihm ja noch nach einer andern Stelle bekannt zu sein[1]. An eine Schwierigkeit aber hat er bei seiner verkürzenden Nachahmung von Gal. 6 11 sicher gar nicht gedacht. Und er brauchte es auch nicht. Denn die Fiktion einer besondern Handschrift des Paulus war keine notwendige Bedingung für den Glauben der Leser an sein Schriftstück. Er selbst las den Galaterbrief in einer Abschrift, die von der eigenen Schrift des Paulus nichts mehr zeigte. Sein eigener Brief konnte ebensogut als Abschrift ausgehen wie als Original.

Wie konnte der Versuch, dem Paulus einen Brief unterzuschieben, Erfolg haben? Zahn fordert nicht ohne Grund, dass wir uns in Fällen wie dem unsrigen diese Frage vorlegen[2]. Ich glaube das Recht dieser Forderung ernstlich gewürdigt zu haben, indem ich oben[3] eine wirkliche Bestimmung des (unechten) Briefes für die Gemeinde von Thessalonich von vornherein als wenig wahrscheinlich bezeichnete. Ist der Brief jedoch irgendwo fern von Thessalonich entstanden, dann ist jene Frage zwar ebensowenig konkret zu beantworten, aber auch ebensowenig schwierig wie bei irgend einer andern Fiktion, die thatsächlich in der Kirche Glauben fand. Denn hier konnte den Falsarius niemand kontrolieren, und man war leichtgläubig, wenn man nur dogmatisch befriedigt war. Man kann höchstens darüber reflektieren, wie die Gemeinde zu Thessalonich den Brief aufnahm, als er von aussen als ein bereits angesehenes Schriftstück bei ihr importiert wurde. Wie viel Zeit aber damals seit seiner Abfassung bereits verstrichen war, entzieht sich jeder Mutmassung. Selbst wenn jedoch der Brief schon in den Jahren 90—100 n. Chr. nach Thessalonich gedrungen wäre, wäre es äusserst leicht vorzu-

---

z. St.) meinte ebenfalls, *πηλίκοις* bezeichne *οὐ τὸ μέγεθος, ἀλλὰ τὴν ἀμορφίαν τῶν γραμμάτων.* Hesychius erklärt: *πηλίκον· οἷον, ὁποῖον, ποταπόν.* Vgl. Laurent, Neutest. Studien S. 64.

1) 2. Thess. 3 13: *ὑμεῖς δὲ, ἀδελφοί, μὴ ἐγκακήσητε καλοποιοῦντες* = Gal. 6 9: *τὸ δὲ καλὸν ποιοῦντες μὴ ἐνκακῶμεν.* Vielleicht darf man auch Gal. 5 10: *ἐγὼ πέποιθα εἰς ὑμᾶς ἐν κυρίῳ* und 2. Thess. 3 4: *πεποίθαμεν δὲ ἐν κυρίῳ ἐφ' ὑμᾶς* anführen. Andere Bezüge, auf die Holtzmann a. a. O. S. 106[1] hinweist, leuchten mir nicht ein. Übrigens wirft auch Holtzmann die Frage auf, ob 3 17 mit Gal. 6 11 zusammenhänge.

2) Zahn I S. 113f.

3) S. 37f, vgl. S. 68.

stellen[1], dass die wenigen etwa noch lebenden Bekannten des Paulus, die, als der Apostel in Thessalonich war, junge Leute waren, lieber der Stärke ihres Gedächtnisses als der Echtheit eines Briefes misstrauten, der dem in Ehren gehaltenen ersten Briefe ähnlich, in seinem Inhalte unanstössig und nach seinen Personalien unverdächtig war. Zunächst ist jedoch noch nicht ausgemacht, dass der Brief im Jahre 100 überhaupt schon geschrieben war.

Die chronologische Untersuchung vermag aus den im Briefe selbst vorausgesetzten Verhältnissen einen sicheren terminus a quo nicht zu gewinnen. Die eschatologische Position, die er vertritt, lässt sich zeitlich nicht fixieren. Die Erwähnung von *θλίψεις* und *διωγμοί* (1 4) führt, auch wenn man die Worte auf des Verfassers Gegenwart bezieht, d. h. sie nicht aus der Nachahmung des ersten Briefes begreift, keinesfalls mit irgend welcher Sicherheit in die letzte Zeit Trajans[2]. Sie ist dafür schon viel zu unbestimmt und farblos. Die Stelle bereitet ja nicht einmal der Abfassung durch Paulus Schwierigkeiten (vgl. I 2 14 ff). Eine Bestimmung durch das Datum der Apokalypse kommt nicht in Frage, wenn der Brief nicht von ihr abhängig ist; und der Beweis hiefür muss erst noch erbracht werden. Das deutlichste Datum ist, dass der Verfasser eine Sammlung von Paulusbriefen vor sich hat. Ich wage nicht zu sagen, dass eine solche Sammlung vor dem Jahre 100, nicht einmal, dass sie vor 90 oder 85 undenkbar sei. Wenn freilich die Sammlung nach allen Vermutungen schon recht umfänglich ist, wenn das Ansehen des ersten Thessalonicherbriefes so festgewurzelt erscheint, dass er in dem Gegensatze der Zukunftserwartungen eine entscheidende Instanz ist, wenn schon Beobachtungen über die Äusserlichkeiten der Paulusbriefe wie die Nachschrift gemacht werden, so wird man nach unserer Kenntnis der Dinge eher geneigt sein, über das Jahr 85 oder 90 hinab- als hinaufzugehen. Aber Durchschlagendes lässt sich auch hier für eine bestimmte Fixierung kaum sagen.

---

1) Gegen Zahns übertreibende Bemerkungen I S. 114. 173. Zahn stellt sich die Thessalonicher wie kritische Theologen des 20. Jahrhunderts vor, wenn er meint, dass 2 2, 3 17 die Kritik der ersten Leser geradezu herausgefordert hätten.

2) Hilgenfeld, Einleitung in das N. T., S. 650.

Das sicherste Datum für den terminus ad quem bietet uns die Thatsache, dass Marcion den zweiten Thessalonicherbrief neben dem ersten in seinem Apostolikon besass. Natürlich muss der Brief dann einige Zeit vor diesem Momente verfasst sein. Wie lange oder wie kurze Zeit vorher, ist aber gar nicht leicht zu sagen. Zahn[1] hält es für ausgeschlossen, dass einer der zehn Paulusbriefe, die Marcion in seiner Sammlung hatte, zu Lebzeiten Marcions oder nach dem Jahre 110 entstanden sein sollte. Mir scheint die Rechnung anfechtbar. Wenn der zweite Thessalonicherbrief wirklich ein untergeschobener Brief ist, so ist zunächst damit gegeben, dass er in dem Kreise, auf den er wirken sollte, lanciert wurde; denn niemand zündet ein Licht an, um es unter den Scheffel zu stellen. Wurde der Brief nun überhaupt von massgebenden Kreisen an dem Orte seiner Entstehung anerkannt, was wir annehmen müssen, so genügte die kürzeste Zeit, um ihm das Ansehen zu verschaffen, das die übrigen Paulusbriefe erst nach einer längeren Geschichte erreicht hatten. Diese ganze Geschichte kam ihm ohne Weiteres mit zu gute. Überall, wohin der Brief von seinem Ursprungsorte gelangte, war es ebenso; und dass man am Anfange des zweiten Jahrhunderts das Auftauchen eines neuen Paulusbriefes an sich verdächtig gefunden hätte, ist nicht glaublich. So könnte es uns gar nicht Wunder nehmen, wenn der Brief, wäre er beispielsweise in Phrygien entstanden, bereits fünf Jahre später in einer Gemeinde der Nachbarprovinz mit den übrigen bekannten Paulusbriefen völlig in eine Reihe gestellt worden wäre. Die weitere Verbreitung in viele Provinzen muss natürlich längere Zeit erfordert haben. Gerade nach Rom, wo Marcion der Gemeinde angehörte, ehe er seine eigenen Wege ging, kann der Brief schnell gewandert sein, da viele Kanäle dahin führten. Er könnte hiernach recht wohl erst ca. 120—125, ja selbst 130 entstanden sein und doch ca. 140 bis 150 dem Apostolikon des Marcion angehört haben. Die Meinung, dass sein Text von der Kirche verfälscht sei, war Marcion wahrlich auch dann nicht verwehrt. Die Wertschätzung des Briefes durch Marcion führt demnach noch nicht zu einer präziseren Zeitbestimmung.

Was man sonst an alten Zeugnissen für den Brief anführt.

1) Zahn I S. 112.

ist zum grössten Teile belanglos. Justin würde auf keinen Fall mehr beweisen als Marcion. Aber die Parallelen zu 2_{3}ff, die man bei ihm findet[1], machen eine literarische Benutzung auch keineswegs sicher[2], sobald man aufhört, in der Stelle vom Antichrist nur individuelle Gedanken des Verfassers zu sehen. Ganz ebenso ist es mit den Anklängen an die gleiche Stelle bei Barnabas und in der Didache[3]. Das *εἴ τις οὐ θέλει ἐργάζεσθαι, μηδὲ ἐσθιέτω* 2. Thess. 3_{10} sieht aus wie eine proverbielle Wendung. Dass Did. 12_{3} (*ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω*) auf diese Stelle zurückgehe, lässt sich zwar nicht widerlegen, aber noch weniger beweisen[4]. Ignatius braucht, um Eph. 8_{1} zu schreiben: *μή οὖν τις ὑμᾶς ἐξαπατάτω*, wahrlich nicht 2. Thess. 2_{3}: *μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ κατὰ μηδένα τρόπον* gelesen zu haben, und das *ὀφείλομεν κατὰ πάντα εὐχαριστεῖν αὐτῷ* 1. Klem. 38_{4}, sowie die ähnlichen Wendungen Barn. 5_{3}, 7_{1}[5] verdienen nicht einmal eine Erwähnung. Es bleibt als einziges erhebliches Dokument der Brief des Polykarp.

Die Parallele, die zunächst in Betracht kommt, ist

Polyk. 11_{4}: [Sobrii ergo estote et vos in hoc;] et non sicut inimicos tales existimetis, sed [sicut passibilia membra et errantia eos revocate] und

2. Thess. 3_{15}: *καὶ μὴ ὡς ἐχθρὸν ἡγεῖσθε, ἀλλὰ* [*νουθετεῖτε ὡς ἀδελφόν*].

Die Redensart *ὡς* — oder vielleicht *ὥσπερ* — *ἐχθρὸν ἡγεῖσθαι*, die auch im griechischen Texte des Polykarpbriefes gestanden haben wird, ist an sich nicht besonders charakteristisch. *Ὥσπερ ἐχθρὸν ἡγεῖσθαι* findet sich überdies schon in den LXX Job 19_{11} (vgl. 33_{10}, 13_{24} A: *ὥσπερ ὑπεναντίον ἡγεῖσθαι*). Auch darf man das *ὡς* bei *ἡγεῖσθαι* nicht ungewöhnlich nennen[6]. Recht auffällig wird die Ähnlichkeit der Stellen erst dadurch, dass die genaue Übereinstimmung

---

1) Vgl. Dial. 32, 110 (116).

2) Gegen Bornemann S. 320.

3) Vgl. Barn. 4_{9}, 15_{5}, 18_{2}, Did. 16_{3-6}.

4) Zitiert wird 2. Thess. 3_{10}, wenn auch ungenau, bei Pseudoignatius ad Magn. c. 9.

5) S. oben S. 75.

6) Bornemann S. 398. Vgl. Hermas Vis. I 1_{7}, 2. Klem. 5_{6}, Sir. 29_{4} (*ὡς* bei *νομίζειν*); dazu Blass, Neutestamentliche Grammatik S. 91. 241 f, 265.

in der Form hinzukommt. Die gleiche Anknüpfung mit *καί* ist freilich auf jeden Fall unwesentlich und zufällig [1]. Aber dass bei der identischen Wendung beide Stellen nun auch in einem negativen Imperative mit folgendem *ἀλλά* zusammentreffen, das weist doch mit grosser Wahrscheinlichkeit auf eine Entlehnung aus 2. Thess. 3_{15} hin, und um so mehr, als gerade Polykarp so manchmal mit fremden Worten redet.

Eine zweite Stelle des Polykarpbriefes tritt bestätigend hinzu. Polykarp schreibt 11_3: ego autem nihil tale (wie die gerügte Sünde des Presbyters Valens) sensi in vobis vel audivi, in quibus laboravit beatus Paulus, qui estis in principio epistulae (v. l. ecclesiae) eius. De vobis etenim gloriatur in omnibus ecclesiis, quae deum solae tunc cognoverant; nos autem nondum noveramus. Man sieht hier eine Reminiscenz an 2. Thess. 1_4: *ὥστε αὐτοὺς ἡμᾶς ἐν ὑμῖν ἐγκαυχᾶσθαι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ θεοῦ.* Man nimmt dann entweder an, dass Polykarp irrtümlich gemeint habe, die Stelle stehe im Philipperbriefe des Paulus, oder dass er die nach geographischer Lage und Missionsgeschichte zunächst zusammengehörigen Gemeinden von Philippi und Thessalonich (bewusst) „zusammengefasst" habe [2]. Eine dritte Möglichkeit wäre noch, dass Polykarp nicht an 2. Thess. 1_4, sondern an andere Stellen (2. Kor. 8_1ff, Röm. 15_{26}, wo freilich nicht von Philippi, sondern von Makedonien die Rede ist) gedacht, den Ausdruck aber unbewusst nach 2. Thess. 1_4 geformt hätte. Doch diese Annahme wäre künstlich; die Ansicht andrerseits, es handle sich um eine Verwechslung, ist gerade in einem Briefe an die Philipper bedenklich. So scheint die dritte Auffassung, dass Polykarp Thessalonich und Philippi zusammengefasst habe, das Richtige zu treffen. Allein, man muss einräumen, leicht ist gewiss auch nicht vorzustellen, dass jemand, der an die Philipper schreibt, diese also als

1) Anders wäre es vielleicht, wenn das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis in Frage stände, da *καί* nach 2. Thess. 3_{14} auffällt.

2) So Zahn in seiner scharfsinnigen Ausführung Geschichte des Kanons I S. 815—817. Zahn will so den Plural *ἐπιστολαί* Polyc. 3_2 (Briefe an die Philipper) erklären. Polyc. 1_2 fasst er als Anspielung auf 1. Thess. 1_8f. Ausserdem verweist er darauf, dass in alten Bibelhandschriften der Philipperbrief den Thessalonicherbriefen entweder sich anschloss oder voranging (vergl. dazu Gesch. des Kanons II 3, 49, 353ff). Der Annahme einer Verwechslung ist Zahn in der Ausgabe der Patr. Apost. (zu 11_3) geneigt. Eine ältere Erklärung s. in seinem Ignatius von Antiochien S. 505.

Einzelgemeinde vor Augen hat. Aussagen über die Thessalonicher einfach auf sie übertragen sollte. Und so wäre man veranlasst, die ganze Voraussetzung, dass Polykarp seinen Ausdruck aus 2. Thess. 1_4 geschöpft habe, in Zweifel zu ziehen. Allein die Richtigkeit dieser Annahme — und das allein interessiert uns hier — drängt sich doch immer wieder auf. Das gloriari in ecclesiis ist eine zu singuläre Wendung, ausserdem entspricht das de vobis noch dem ἐν ὑμῖν[1].

Ich setze hienach voraus, das Polykarp unsern Brief bereits gekannt hat. Der Wert dieses Datums bestimmt sich freilich nach der Abfassungszeit des Polykarpbriefes. Diese kann ich hier nicht untersuchen. Über das von Harnack[2] zuletzt errechnete Datum — 110—117 n. Chr. oder vielleicht einige Jahre später (117—125) — wird man gewiss den Brief nicht hinaufschieben können. Legen wir diese Bestimmung zu Grunde, so bleibt unter allen Umständen die Zeit um die Wende des ersten Jahrhunderts offen, möglicherweise sogar die Zeit bis ca. 110. Die Sachlage lässt sich aber noch besser und deutlicher ausdrücken. Die Benutzung des ersten Timotheusbriefes lässt sich bei Polykarp nicht mit geringerer, sondern mit grösserer Deutlichkeit erkennen als die Benutzung unseres Briefes, wie namentlich der Vergleich von 4_1 und 1. Tim. $6_{10.7}$ beweist. Daher darf man sagen: unter der Voraussetzung, dass Polykarp den Brief benutzt, braucht er doch nicht früher geschrieben zu sein als der erste Timotheusbrief, und dieser ist gewiss vor dem Ausgange des ersten Jahrhunderts nicht geschrieben worden.

Aber alle diese Erwägungen sind gegenstandslos, wenn die Stelle vom Antichrist in der Bemerkung 2_4 die Existenz des jerusalemischen Tempels zur Zeit der Abfassung des Briefes voraussetzt. Ja es ist bereits anerkannt worden, dass in diesem

1) Verwiesen sei hier noch auf Harnack, Patristische Miscellen. Texte u. Untersuchungen N. F. V 3 S. 86ff, der das Verständnis der schwierigen und sicher korrupten Stelle wesentlich gefördert hat. Harnack nimmt die obige Zahnsche Deutung an, beseitigt dann aber das allerdings anstössige omnibus (vor ecclesiis), indem er es mit vobis verbindet, und vermutet in dem unmöglichen Relativsatze qui estis in principio epistulae eius ein laudati vor estis, so dass sich dann in principio epistulae eius auf den Anfang des 2. Thessalonicherbriefs, eben 1_4 bezieht. Ob das omnibus sich aus 2. Thess. 1_3 (πάντων ὑμῶν) erklären lässt, wie H. meint?

2) Harnack, Chronologie der altchristlichen Literatur I S. 406.

Falle ein gefälschter Thessalonicherbrief überhaupt schwer zu begreifen ist. Wird etwa unsere ganze Darlegung durch jenes Wort vom Tempel schliesslich über den Haufen geworfen?[1] Diese Frage wird man gerade am Schlusse der Untersuchung in ihrer vollen Wucht empfinden.

V.

Diejenigen Erklärer, die den Brief nach dem Jahre 70 ansetzen zu sollen glaubten, haben sich bisher damit geholfen, in der Stelle 2₄ einen bildlichen Sinn von *ναός* anzunehmen. Der geistige Tempel der Christenheit soll vom Verfasser gemeint sein; die ganze Aussage, der Antichrist werde sich in den Tempel Gottes setzen, soll womöglich die Vollendung der christlichen Irrlehre (im Gnostizismus) bedeuten[2]. Mit dieser Auffassung des *ναὸς τοῦ θεοῦ* macht man sich die Sache denn doch zu leicht. Sie passt gut für allegorisierende Kirchenväter[3] oder auch für Hengstenberg[4], minder gut für moderne Kritiker. Man führt zwar eine ganze Reihe Parallelen an[5]. Aber sie beweisen sämt-

---

1) W. Brückner, Die chronologische Reihenfolge, in welcher die Briefe des Neuen Testaments verfasst sind (Haarlem 1890) S. 255f setzt 2. Thess. hinter den ersten Petrusbrief und die Apokalypse Johannis, nimmt auch wie ich eine fiktive Adresse an, verliert aber über die Stelle 2₄ kein Wort, was bei einer ausgesprochen chronologischen Untersuchung besonders Wunder nimmt.

2) Hilgenfeld, Einleitung in das N. T. S. 650ff, s. auch Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1862 S. 253; Bahnsen S. 696ff, auch Pfleiderer, Das Urchristentum S. 397, der sich freilich über den „Tempel" nicht besonders äussert.

3) An die Kirche Gottes dachten z. B. Chrysostomus, Hieronymus und — mit absonderlicher Interpretation — Augustin. Vgl. Thomas Malvenda, De Antichristo. Lugdun. 1647 II p. 61 und auch Bornemann S. 406, 410 (Augustin). Die Meinung von Theodoret und Theophylact u. a., der „Tempel Gottes" bezeichne die Kirchen, darf mit jener andern Ansicht eigentlich nicht zusammengestellt werden, da die „Kirchen" die Gebäude (Basiliken u. s. w.) sind. Diese Auslegung ist nicht allegorisch.

4) Hengstenberg. Die Offenbarung des heil. Johannes. Berlin 1849 I S. 519, 548, 558ff (zu Apok. 11₁ff).

5) Hilgenfeld, Einleitung S. 650 zitiert 1. Kor. 3₁₆f, 2. Kor. 6₁₆, Hebr. 3₆, 10₂₁, 1. Petr. 2₅, 4₁₇, 1. Tim. 3₁₅, ausserdem 1. Clem. c. 23. Einzig

lich nichts für unsern Fall; sie fordern eben ausdrücklich dazu auf, das Wort Tempel im übertragenen Sinne zu verstehen, oder sie lassen doch diesen Sinn sofort erraten. Was an unserer Stelle den Gedanken an die Kirche unmöglich macht, ist nun freilich nicht gerade der doppelte bestimmte Artikel (*εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ*)[1]. Sicher aber hätte kein Autor, der den Gedanken ausdrücken wollte, der Antichrist werde in der Kirche auftreten oder in die Kirche eindringen, die Wendung *καθίσαι εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ* gebildet[2]. Vor allem jedoch passt der Gedanke an die Kirche gar nicht recht in den Zusammenhang. Bei dem *ὥστε εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι* handelt es sich um einen Beweis für die frevlerische Anmassung des Antichrists, in der er ohne Scheu nach der höchsten Würde greift. Der Gedanke, dass er das Heilige feindlich antastet, ist dabei wohl schon verwischt, steht aber doch im Hintergrunde. Soll nun statt des äussern Heiligtums, statt der Stätte, da Gott wohnt und thront, die Kirche in Frage kommen, so verliert *εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ* den Ton, den es hat und haben muss. Man setze nur für diesen Ausdruck den vermeintlich eigentlichen „die Christenheit", „die Kirche Gottes" ein, und man wird den Unterschied empfinden. In die Kirche eindringen ist kein höchster Beweis blasphemischer Selbstüberhebung.

Wir müssen also mit dem unumwundenen Zugeständnis beginnen, dass die Deutung der Worte auf den jerusalemischen Tempel nicht nur in jedem Falle unanstössig ist, sondern sogar ausschliesslich in Betracht kommt — wenn der Autor selbst diese Vorstellung geprägt hat. Es würde das auch noch aus andern Gründen folgen. Dann ist die Folgerung, dass der Tempel in Jerusalem stand, als der Verfasser schrieb, schwerlich zu umgehen. Dass weltbekannte Dinge, und selbst nur wenig zurückliegende, von Leuten, die sie wissen sollten, nicht gewusst werden, kommt zwar alle Tage vor. Aber dass ein schriftstellernder Christ um

die letzte Stelle könnte mit 2. Thess. 2 4 verglichen werden; darüber unten S. 103.

1) Bornemann z. St.

2) Der gleiche Grund entscheidet schon gegen die von Baur für möglich gehaltene, übrigens kaum erwähnenswerte Ansicht, dass mit dem *ναὸς τοῦ θεοῦ* der *τόπος τοῦ ναοῦ* gemeint sei, die Stätte des zerstörten Tempels, die für ebenso heilig gegolten habe als der Tempel selbst. *Καθίσαι εἰς* passt nicht dazu. S. Baur, Paulus[2] II S. 358.

die Wende des ersten Jahrhunderts nichts vom Fall Jerusalems gewusst hätte, ist nicht glaublich.

Es bleibt nur die Frage, ob die Sache anders liegt, wenn der Verfasser die Bemerkung, der Antichrist werde sich in Gottes Tempel setzen, übernommen hat. Auch in diesem Falle ist bei isolierter Betrachtung der eschatologischen Stelle sicher der erste und nächstliegende Gedanke, dass der jerusalemische Tempel und zwar der bestehende Tempel gemeint ist. Es wird also unsere Erwartung von vornherein nicht zu hoch greifen. Aus der Stelle selbst lässt sich auf keinen Fall mehr als die Möglichkeit einer andern Auffassung erweisen.

Diese andere Auffassung könnte nun entweder dahin gehen dass der Verfasser bei der fraglichen Wendung, eben weil er sie übernommen, nicht an den jerusalemischen Tempel zu denken brauchte, oder dahin, dass er, obgleich der jerusalemische Tempel zur Zeit seines Schreibens zerstört war, die Wendung dennoch von ihm gebrauchen konnte. Lässt sich nach der einen oder andern Seite im Ernste von einer Möglichkeit reden?

Die Vorfrage ist, ob es wahrscheinlich ist, dass der Autor den Gedanken, der Antichrist werde sich in Gottes Tempel setzen, nicht selber gebildet, sondern irgendwie überkommen hat. Diese Frage ist zu bejahen, und zwar, wie ich betone, nicht weil es für unsere Auffassung bequem ist, sondern ganz unabhängig von dem uns beschäftigenden Problem.

Dass der Verfasser in c. 2 im Grossen und Ganzen nicht apokalyptische Ideen eigener Erfindung vorträgt, darf heute als ausgemacht gelten[1]. Ausdrücke wie *ὁ ἄνϑρωπος τῆς ἁμαρτίας, ἡ ἀποστασία, ὁ κατέχων* und *τὸ κατέχον* erscheinen schon nach dem Texte als festgeprägte Termini. Die Parallelen, die für manche Züge der Darstellung vorhanden sind, geben eine weitere Bestätigung. Ich habe oben[2] bemerkt, dass die Schilderung mehr bringt, als der nächste Anlass, die Frage nach dem Wann des Herrntages, erwarten lässt. Es liegt nahe, die Erklärung eben darin zu suchen, dass der Verfasser an ein fertiges, mit bestimmten Zügen ausgestattetes Bild gebunden war.

1) Vgl. bes. Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 221ff, Bousset, Der Antichrist S. 13 u. s., Spitta, S. 139, auch Zahn I S. 162.

2) S. 42.

Spitta hat eine schriftliche Quelle vermutet, und zwar nicht blos im Allgemeinen; er hat vielmehr die ganz bestimmte Hypothese aufgestellt, dass eine jüdisch-apokalyptische Äusserung aus Caligulas Zeit von Timotheus — dem von ihm angenommenen Verfasser — in sein Schreiben aufgenommen worden sei, freilich unter Umdeutung des ursprünglichen Sinnes[1]. Ich kann — ganz abgesehen von der Verfasserfrage — dieser Hypothese nicht folgen[2]. Nur ein einziger Zug, eben das *καθίσαι εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ*, kann überhaupt den Gedanken an Caligula erwecken; der Kaiser beabsichtigte ja, seine Kolossalstatue im Tempel zu Jerusalem aufzustellen, und sein Vorhaben rief tiefste Erregung unter den Juden hervor[3]. Im Übrigen weist in dem ganzen Passus auch nicht ein Wort auf den Kaiser hin, was für eine „Caligula-Apokalypse" denn doch sehr befremdlich wäre. Überhaupt hat aber das ganze Bild keinen politischen Charakter, ein irdischer Herrscher wird hier nicht geschildert. Im Besondern kommt hinzu, dass der *κατέχων* bei dieser Auffassung keine annehmbare Erklärung findet[4]. Indessen selbst jene Beziehung auf Caligula ist keineswegs evident: seine Statue im Tempel aufstellen ist zunächst noch etwas Anderes als sich selbst im Tempel niederlassen[5]. Beides ohne Umstände zu identifizieren wird auch dadurch widerraten, dass Gedanken nahe verwandter Art vorhanden sind, die jedenfalls mit Caligula nichts zu schaffen haben[6].

1) Spitta S. 134—149; vgl. auch schon Die Offenbarung des Johannes S. 497—500.

2) Vgl. Gunkel a. a. O.

3) Näheres bei Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes[3. 4] I S. 503 ff, vgl. S. 495 ff.

4) Spitta nennt Offenbarung S. 499 Aristobul, den Bruder des Herodes Agrippa, sowie diesen selbst, auch (nach Grotius) den Vitellius. In der Umdeutung der ursprünglichen Apokalypse durch Timotheus soll Claudius als *κατέχων* gedacht sein. (Zur Gesch. und Literatur des Urchristentums I S. 146 ff.) — Das sich schon regende *μυστήριον τῆς ἀνομίας* sollen ursprünglich die immer mehr Gestalt gewinnenden Pläne des Caligula sein (S. 139 f). Vgl. auch Holtzmann, Einleitung[3] S. 216.

5) So schon Kern S. 189 gegen Grotius, ebenso Gunkel und Bousset.

6) In späterer Zeit ist allerdings eine Form der Erwartung vorhanden, die sofort an Caligula denken lässt. Bousset hat S. 14, 104, 106 darauf hingewiesen. Im Apokalypsenkommentar des Victorin heisst es zu Apok.

Indessen ist hiermit noch nicht ausgeschlossen, dass der Verfasser, sei es im Ganzen, sei es in einzelnen Teilen seiner Schilderung durch eine uns unbekannte schriftliche Darstellung bestimmt wurde[1]. Gerade weil er auf die Frage nach dem Zeitpunkte der Parusie eine Antwort giebt, die weit mehr enthält als eine Antwort und daher aus seiner polemischen Absicht nicht ganz begreiflich wird, wäre das keineswegs unmöglich. Es widerspräche dem auch gar nicht, dass er gerade in diesem Abschnitte seine eigenste Meinung kundgiebt. Er hätte den übernommenen Stoff eben unter dem bestimmten, ihm wichtigen Gesichtspunkte verwendet, dabei aber auch Einiges beibehalten, was nicht durch ihn gefordert war. Schon darum freilich, weil er das ganze Thema vom Antichrist der Frage nach dem Kommen des jüngsten Tages unterordnet, ist es sicher, dass er nicht einfach Abschreiber einer etwaigen Vorlage ist. Auf den gleichen Gedanken führt die Bemerkung V. 5, die an die frühere Belehrung der Thessalonicher durch Paulus erinnert, ferner das *οἴδατε* V. 6 und schliesslich doch auch die Art seiner Nachahmung des 1. Thessalonicherbriefs. Eben deshalb liegt aber wieder keine Nötigung vor, an eine schriftliche Quelle zu denken. Mehr als die Möglichkeit lässt sich nicht behaupten.

Die besondere Erwartung, dass der Antichrist sich in den Tempel Gottes setzen werde, ist in der älteren apokalyptischen Literatur nun freilich noch nicht sicher nachgewiesen worden. Allerdings könnten die Worte Mr. 13 14: *ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἑστηκότα ὅπου οὐ δεῖ* . . . geradezu als eine volle Parallele betrachtet werden. Die Vermutung, dass das zu *βδέλυγμα* konstruierte Masculinum des Particips auf den Antichrist weise, ist sehr ansprechend; gewiss denkt man dabei eher an eine Person, eine menschliche Figur als an das Römerheer[2].

---

13 15: faciet etiam (der falsche Prophet), ut imago aurea antichristo in templo Hierosolymis ponatur. Dass dieser Gedanke in der Caligulazeit entstanden ist, wie Bousset vermutet, ist mir nicht gerade wahrscheinlich. Vgl. auch Bousset, Komm. zur Apokalypse S. 58.

1) Auch Bousset redet S. 86 von einer „dem Paulus schon fixiert vorliegenden Weissagung". An schriftliche Vorlagen haben auch Andere gedacht, z. B. Michelsen bei Schmiedel[2] S. 41.

2) Bousset S. 14, 141 f will auch Mt 24 15 das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* so verstehen. Das scheint mir schwierig. Im Übrigen vgl. auch

Volle Klarheit ist hier jedoch schwer zu gewinnen, schon wegen der Unbestimmtheit der Wendung *ὅπου οὐ δεῖ*. In dem häufigen Vorkommen der Idee bei Kirchenvätern oder späteren kirchlichen Apokalyptikern [1] ist eine Bürgschaft für ihr höheres Alter kaum zu finden. Denn hier liegt doch die Erklärung am nächsten, dass eben der inzwischen heilig gewordene Text 2. Thess. 2_4 den Zug lieferte, verfestigte und verbreitete [2].

Dennoch wird der Gedanke ebensowenig persönliches Eigentum des Autors sein wie der Inhalt der kleinen Apokalypse im Ganzen. Er tritt hier nicht wie etwas Neues auf, und man kann sich auch nicht leicht vorstellen, dass der Verfasser ihn so beiläufig aus freier Phantasie gebildet haben sollte. Dazu kommt, wie schon bemerkt, dass verwandte Vorstellungen im Judentum wie im jüdisch bestimmten Urchristentum mannigfach nachweisbar sind [3]. Es sei an einige dieser Data erinnert. Als Gipfel frevlerischer Anmassung erscheint es schon Jes. 14_{13}f und Ezech. 28_2 [4], wenn heidnische Könige sich dem Höchsten gleichstellen oder sich als Gott hinstellen. Natürlich gehört auch das in unserer Stelle selbst aus Daniel (11_{36}f) zitierte Wort von der Erhebung des frevlerischen Königs über jeden Gott in diese Reihe, in etwas anderm Sinn auch alle Worte vom *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* bei Daniel und in den Makkabäerbüchern [5]. Nach Dan. 6 ferner wird Darius zu dem Gebote verleitet, dass niemand an irgend einen Gott oder einen Menschen eine Bitte

Klostermann, Das Markusevangelium S. 252f, Zahn I S. 168, Holtzmann, Handkommentar zum N. T.³ I S. 168.

1) S. Bousset S. 104ff.

2) Diese Möglichkeit wird von Bousset, so viel ich sehe, ganz übergangen.

3) Gunkel S. 221f.

4) Ezech. 28_2 LXX lautet: *Καὶ σύ, υἱὲ ἀνθρώπου, εἰπὸν τῷ ἄρχοντι Τύρου Τάδε λέγει κύριος Ἀνθ᾽ οὗ ὑψώθη σου ἡ καρδία καὶ εἶπας Θεός εἰμι ἐγώ, κατοικίαν θεοῦ κατοίκηκα ἐν καρδίᾳ θαλάσσης, σὺ δὲ εἶ ἄνθρωπος καὶ οὐ θεός κτλ.* Vgl. auch $28_{6.9}$. Man könnte geneigt sein, die Erwähnung des Tempels 2. Thess. 2_4 unmittelbar aus dieser auch sonst im Ausdruck verwandten Stelle abzuleiten, aber diese Erklärung ist schwerlich durchführbar. Hippolyt hat die Stelle bereits auf den Antichrist bezogen, ist aber vermutlich erst durch 2. Thess. 2_4 an sie erinnert worden. Vgl. De Antichristo c. 53: *μετὰ ταῦτα ἄρξεται ὡς θεὸν ἐπιδεικνύναι, ὡς προεῖπεν Ἐζεκιήλ· ἀνθ᾽ ὧν ὑψώθη ἡ καρδία σου, καὶ εἶπας· θεός εἰμι ἐγώ·*

5) Dan. 8_{11}f, 9_{27}, 11_{31}, 12_{11}, 1. Makk. 1_{54}ff u. s.

richten darf ausser an ihn. Nach Judith 3_8 will Holofernes alle Götter der Erde vernichten, damit Nebukadnezar allein als Gott angerufen werde (vgl. 6_2). Da er die Heiligtümer der Völker plündert und vernichtet (4_1), fürchtet man die Entweihung des jerusalemischen Tempels (4_2, 8_{21}, 9_2). Offenbar steht diese Besorgnis mit der Vergötterung des Königs im Zusammenhange. Erwähnung verdient daneben der Zug aus dem dritten Makkabäerbuche (1_8—2_{24}), dass der heidnische König (Ptolemäus) sich in Überhebung und Frechheit vermisst, das Allerheiligste zu betreten[1]. Zum Bilde des ersten Tieres in Apok. 13 gehört es, dass es angebetet, also zum Gott gemacht wird (V. 4, 12), und dasselbe Tier lästert mit seinem grosssprecherischen Maule den Namen Gottes und sein Zelt (V. 5f). In diesem Zusammenhange ist schliesslich aber allerdings auch an Caligulas Vorhaben zu erinnern.

Die Prämissen für den Gedanken unserer Stelle, das Attentat gegen den wahren Gott, die Usurpation der göttlichen Würde, das Antasten des Tempels, liegen hienach auf jüdischem Boden schon vor, wenn auch die Stelle in der Verbindung dieser Elemente ihre Besonderheit unleugbar behält. Mich dünkt, auch wenn Paulus als Verfasser des Briefes gelten müsste, wäre es das Wahrscheinlichste, diesen Zug der Antichristerwartung als ein Stück älterer Tradition anzusehen. Dabei soll es ganz dahingestellt bleiben, ob es dem späteren Paulus zuzutrauen ist, dass er einen solchen Zug — nicht sich aneignete und festhielt, sondern — aus sich selbst hervorbrachte, einen Zug, von dem man doch nichts so sicher behaupten kann, als dass er einem Bewusstsein entsprungen ist, für das der Tempel entscheidende Bedeutung besass, d. h. einem spezifisch jüdischen Bewusstsein[2]. Sollte die Erregung über Caligula auf die Antichristerwartung abgefärbt und die Vorstellung 2. Thess. 2_4 erzeugt

1) Verwandt ist die Erzählung über Heliodorus, den Kanzler des Seleukus, 2. Makk. 3_9ff.

2) Boussets Vermutung (S. 107, vgl. 93), dass der letzte Ursprung des Zuges im Drachenmythus liege — der Tempel wäre ursprünglich die himmlische Behausung Gottes — könnte daneben bestehen bleiben; sie ist mir jedoch bisher nicht wahrscheinlich geworden. Der Gedanke, dass der Antichrist im Tempel Gottes sich niederlässt, enthält an sich nichts, was über den jüdischen Boden hinauswiese.

haben[1], so wären wir für die Entstehung unter allen Umständen in eine Zeit gewiesen, die jene Erregung noch frisch empfand.

Wir halten es also für durchaus wahrscheinlich, dass die Worte eine ältere Konzeption sind, und betrachten sie nunmehr unter dieser Voraussetzung.

Dürfen wir annehmen, dass der Autor den *ναὸς τοῦ θεοῦ* auf die christliche Kirche umdeuten konnte? Diese Meinung ist wieder sofort abzuweisen. Man könnte sich zwar auf 1. Clem. 23 5 als Parallele berufen. Wenn da die Stelle Mal. 3 1 *ἐξαίφνης ἥξει ὁ κύριος εἰς τὸν ναὸν αὐτοῦ καὶ ὁ ἅγιος, ὃν ὑμεῖς προσδοκᾶτε* mit Bezug auf die Wiederkunft Christi zitiert wird, so kann an den Tempel von Jerusalem kaum gedacht sein, es scheint also stillschweigends das *εἰς τὸν ναὸν αὐτοῦ* umgedeutet zu sein. Allein viel wahrscheinlicher ist, dass es überhaupt nicht bestimmt ausgedeutet ist; alles Gewicht liegt ja nur auf dem Gedanken des Kommens. Aber selbst die Annahme einer Umdeutung hätte durchaus nicht die Schwierigkeit wie an unserer Stelle, schon weil es sich um ein im Wortlaut festes Schriftzitat handeln würde. Wollte der Verfasser 2. Thess. 2 4 trotz des *καθίσαι* unter dem *ναὸς τοῦ θεοῦ* die Christenheit verstanden wissen, so hätte er durch einen Zusatz oder eine Andeutung seine Meinung bemerklich machen müssen. Überdies bleibt es auch hier dabei, dass der Gedanke an die Kirche nicht in den Zusammenhang passt[2].

Denkbarer wäre sicher eine andere Art von Umdeutung. Ist der Einzelbegriff *ναὸς τοῦ θεοῦ* nicht allegorisiert worden, so könnte doch das *καθίσαι εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ* als Ganzes zum Bilde geworden sein. Die Wendung bedeutete dann nur, dass der Antichrist sich Gottes Platz anmasse, oder dass er für die Menschen Gott zu sein beanspruche. Diese Erklärung hat von Hofmann vertreten, obwohl er ja durch Bedenken über die Abfassungszeit oder den paulinischen Ursprung des Briefes nicht bedrängt war. Da der paulinische Ausdruck sich an Jes. 14 13 f und Ezech. 28 2 anschliesse, sei „die Frage, ob unter dem Tempel Gottes der steinerne Tempel zu Jerusalem, der jetzige oder ein künftiger, oder ob die christliche Kirche zu verstehen sei“, über-

1) So auch Zahn. Begründet ist die Auffassung von Grotius.
2) Vgl. oben S. 97.

haupt „zunächst unveranlasst“ [1]. Handle es sich doch nur darum, wofür der Antichrist sich erklären werde, nicht aber darum, worin die Handlung seiner Erklärung bestehe. Hienach müssten denn die Worte *ἀποδεικνύοντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶν θεὸς* angeben, worin das *εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι* besteht, sie müssten also dem bildlichen Ausdrucke den eigentlichen hinzufügen [2]. Schon das entspricht nun dem unmittelbaren Eindruck der Worte wenig. Vielmehr scheint gerade umgekehrt mit *εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι* die konkrete Handlung angegeben zu sein, die entweder die Voraussetzung für das *ἀποδεικνύναι* bildet oder es selbst schon enthält, sodass die Worte *ἀποδεικνύοντα ἑαυτόν κτλ* nur noch etwas hervorheben, was bereits in der vorhergehenden Hauptaussage liegt. Dazu kommt, dass die Wendung „sich in den Tempel Gottes setzen“ keineswegs nach einem blossen Bilde aussieht und ebensowenig nach einer sprichwörtlichen Redensart im Sinn von „sich an Gottes Stelle setzen“. Von unserer Voraussetzung aus, dass eine ältere Vorstellung vom Verfasser reproduziert wird, möchte sich die Sache nun vielleicht etwas leichter darstellen. Allein wir brauchen das nicht zu verfolgen. Der Autor müsste doch geradezu bewusst die Wendung ihres eigentlichen und ursprünglichen Sinnes entkleidet haben, und dann fragt man wieder: warum giebt er das nicht zu verstehen?

Die Beziehung auf den wirklichen Tempel kann also aus der Stelle nicht entfernt werden. Dann bleiben nur noch zwei Möglichkeiten [3]. Entweder müsste der Verfasser die stille Voraussetzung machen, der zerstörte Tempel werde in der letzten Zeit

1) von Hofmann S. 315. Einen Vorgänger hat von Hofmann in Schott, Epistolae Pauli ad Thessalonicenses et Galatas 1834. Vgl. auch Baumgarten-Crusius bei Bornemann S. 669. Dagegen schon Kern S. 158.

2) Das *ἀποδεικνύοντα ἑαυτόν* mit *ὅτι* braucht in der That nicht mehr zu besagen, als dass der Antichrist „mit der That erklärt und kund thut, er, nämlich er im Gegensatze zum wahrhaftigen Gotte, sei selber Gott“ (von Hofmann). Die Bedeutung „sich zur Schau stellen“ ist nicht gefordert.

3) An den Tempel von Leontopolis zu denken und den Verfasser nach Egypten zu versetzen, würde nichts helfen, da dieser Tempel bereits 73 n Chr. von den Römern geschlossen wurde. S. Schürer [3. 4] I S. 640 (= [2] I S. 537), III S. 99 (= [2] II 546).

von Neuem auferbaut werden; oder aber er müsste den Zug, dass der Antichrist sich in den Tempel Gottes setzen werde, ohne weitere Gedanken übernommen haben, blos weil er nun einmal überliefert war.

Im ersten Falle hätten wir eine glatte Lösung der Schwierigkeit. Allein lässt sich dem Verfasser die Erwartung der Wiederherstellung des Tempels zuschreiben?

Hätte er sie bei der Abfassung seines Briefes gehegt, hätte er also mit der klaren Erinnerung, dass der Tempel zur Zeit zerstört sei, geschrieben, so hätte er das vermutlich durch eine Andeutung oder Erläuterung verraten: das bleibt auch hier sogleich ein gewichtiger Einwand. Denn dass er absichtlich den Eindruck habe wecken wollen, dass der Tempel noch stehe, um nicht über die Zeit des Paulus hinauszugehen, wird niemand glauben. Aber es spricht noch Anderes gegen eine solche Erwartung des Verfassers.

Man kann gewiss nicht behaupten, dass ein Christ um das Jahr 100 nicht die Erneuerung des irdischen Jerusalems hätte erwarten können. Dass er dabei auch auf eine Herstellung des Tempels rechnete, wäre schon darum möglich, weil das Judentum nach 70 sicher darauf gerechnet hat. Denn es ist wohl nicht anzunehmen, dass man eine solche Erwartung wegen der Antithese gegen den jüdischen Kultus verwerfen musste. Allein was hat der Antichrist mit solcher chiliastischen Erwartung zu thun? Die Erneuerung Jerusalems wäre doch beim Kommen des Antichrists noch nicht vollzogen.

Bei den Kirchenvätern seit Hippolyt begegnet uns nun freilich sehr häufig der Glaube, dass der Tempel von Jerusalem wiederhergestellt werden und dann der Antichrist in ihm sich niederlassen werde [1]. Die Meinung ist dabei aber, wenigstens in der Regel, dass der Antichrist den Tempel selbst erbauen [2] und damit seinen Eifer für jüdisches Wesen bekunden werde. Parallel ist der Gedanke, dass er den Juden zu Gefallen das jüdische Reich aufrichten, oder dass er die jüdischen Zeremonien herstellen werde. So sagt z. B. Primasius [3]: Nam templum Hierosolymis restituet

1) Malvenda p. 61sq, Bousset S. 105, Bornemann S. 405.

2) Eine Variante ist, dass die Juden ihn für den Antichrist erbauen werden.

3) Bei Malvenda l. c.

et omnia legis caeremonialia restaurabit. Denselben antijüdischen Sinn haben die betreffenden Stellen bei Hippolyt[1]. Es bedarf wohl keines Beweises, dass diese Erwartung der Wiederherstellung des Tempels mit der gleichen jüdischen Erwartung dem Ursprunge nach nichts zu thun hat, vielmehr lediglich im Zusammenhange der Antichristerwartung gebildet worden ist, und zwar aus keinem andern Grunde, als um der Stelle 2. Thess. 2_4 zu genügen. Diese paulinische Weissagung, dieses unantastbare Apostelwort konnte ja nicht unerfüllt bleiben. Sollte der Antichrist also im Tempel Gottes sitzen, so musste er neu erbaut werden. War dieser Gedanke einmal den christlichen Theologen geläufig, so brauchte er nicht notwendig jedesmal ausgesprochen zu werden, wenn von dem Frevel des ἄνομος die Rede war. Deshalb ist es zwar auffallend, aber nicht unverständlich, wenn etwa Irenaeus[2] mehrfach davon spricht, der Antichrist werde im Tempel und zwar im jerusalemischen Tempel sitzen, ohne im Zusammenhange ein Wort von seinem Wiederaufbau zu sagen[3]. Das Postulat, das sich aus 2. Thess. 2_4 ergab, kann er deshalb doch gekannt haben.

Für unsern Verfasser liegt die Sache völlig anders als für diese Kirchenväter, und so können wir auch deshalb nicht annehmen, dass er beim Schreiben an einen Wiederaufbau des Tempels gedacht habe.

Prüfen wir die andere Möglichkeit, dass der Verfasser die Vorstellung von dem im Tempel sich niederlassenden Antichrist fortpflanzte, ohne an die Zerstörung Jerusalems und des Tempels zu denken oder ohne doch den Widerspruch der überlieferten Weissagung mit diesem Faktum klar zu empfinden.

Die Zähigkeit apokalyptischer Überlieferungen ist gerade in letzter Zeit vielfach hervorgehoben werden. Dass Züge älterer Erwartung sich erhalten, obgleich sie nicht mehr verstanden werden, dass apokalyptische Bilder unberührt bleiben, obwohl die veränderten Verhältnisse, auf die sie angewendet werden, eine Modifikation veranlassen sollten, ist keine unmögliche Erschei-

---

1) Vgl. De Antichristo c. 6, 54, auch 25, In Danielem IV 49.

2) Adv. haer. V 25, vgl. auch V 28_2, 30_4.

3) In späterem Zusammenhange V 34, 35 ist von der reaedificatio Jerusalems die Rede. Diese Hierusalem reaedificata ist aber nicht das Jerusalem, das der Antichrist betritt.

nung[1]. Aber die Stelle 2. Thess. 2_4 sagt ja weder etwas Unverständliches noch bringt sie einen Bildstoff, der erst ausgedeutet oder angewendet werden müsste. Hier wäre vielmehr eine in sich klare Vorstellung in ihrem alten Sinne konserviert worden, wiewohl sie in diesem Sinne durch ein bekanntes Ereignis unmöglich geworden wäre. Was man erwartet, ist daher zunächst ohne Zweifel, dass der Verfasser sie entweder ganz abgestreift oder aber umgedeutet hätte.

Diese Erwartung scheint noch unabweisbarer zu werden, wenn man den Kontext erwägt. V. 6 schreibt der Verfasser: *καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε*, stellt also dies *κατέχον* als eine seinen Lesern wohl bekannte, deutliche Grösse hin. Hienach entsteht der Eindruck, dass es sich im ganzen Zusammenhange um eine recht lebendige und verständliche Tradition handelt. Innerhalb einer solchen aber erwarten wir nicht gerade einen Zug, der sich wie ein Petrefakt aus älterer Überlieferung ausnehmen würde.

Dieser Erwägung lassen sich jedoch andere entgegenstellen. Redet hier ein Pseudopaulus, so wird man aus dem *οἴδατε* sicher keinerlei Kapital schlagen können. Hat er soeben, die Fiktion festhaltend und durchführend[2], gesagt: „erinnert ihr euch nicht, dass ich euch das alles bei meiner Anwesenheit gesagt habe?“ so kann er leicht auch die weitere Mitteilung über das *κατέχον*[3] als eine den Lesern bekannte Sache hinstellen. Unbegreiflich freilich wäre es, wenn er sagte, die Leser hätten das Wissen um das *κατέχον* erst neuerdings erlangt (*νῦν — οἴδατε*). Wie käme der Verfasser dazu, einen Gegensatz zwischen früherem und jetzigem Wissen zu fingieren? Eine solche Aussage müsste notwendig einen realen Anlass haben. Allein das *νῦν* hat mit dem *οἴδατε* gar nichts zu schaffen, es gehört mindestens logisch mit *κατέχον* zusammen, d. h. es kann nicht eine erst jetzt gewonnene Kenntnis von einem früheren Nicht-Wissen unterscheiden, es kann nur das „Aufhalten“ als eine Sache der Gegenwart im Gegensatze

1) Vgl. z. B. Gunkel S. 282, 335, 344 u. s., Bousset S. 49.

2) Oben S. 65.

3) Auf den Sinn der Ausdrücke *τὸ κατέχον* und *ὁ κατέχων* gehe ich hier nicht ein. Die gewöhnliche, durch die älteste exegetische Tradition gestützte Auslegung, wonach der Wechsel von Neutrum und Masculinum sich aus dem Gedanken an das römische Reich und seinen persönlichen Träger erklären soll, ist m. E. wenig wahrscheinlich.

zur Zukunft charakterisieren sollen. Zur Zeit wird der Antichrist noch gehemmt, später (ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ) wird er sich offenbaren. Bei dieser Auslegung[1] ist dann das *καὶ οἴδατε* als die einfache Fortsetzung des *οὐ μνημονεύετε*; unmittelbar wie dieses aus der Fiktion verständlich, und besondere Schlüsse über die Lebendigkeit und Verständlichkeit der mitgeteilten eschatologischen Tradition lassen sich aus der Wendung nicht gewinnen.

Jedenfalls ist aber die Darstellung des Verfassers in sich zusammenhängend und frei von Verworrenheit, und das begünstigt ja freilich die Annahme nicht, der Verfasser habe in der Erwähnung des Tempels einen Zug älterer Überlieferung beibehalten, ohne sich den nächstliegenden Einwand zu machen.

Man sieht sich nach Analogien um, die den vorliegenden Fall beleuchten könnten. Die Aussicht, solche nachzuweisen, kann freilich nicht sehr gross sein. Denn kaum wird in einem andern Falle eine eschatologische Erwartung ähnlich mit der Chronologie verknüpft sein, d. h. kaum wird sie so durch ein in der Christenheit allgemein bekanntes, epochemachendes Zeitereignis berührt werden, wie die Erwartung, der Antichrist werde sich im jerusalemischen Tempel niederlassen, durch den Untergang dieses Tempels. Indessen könnte es vergleichbare Fälle geben, in denen es sich gerade auch um den Tempel handelte.

Vielleicht erinnert man hier an jene Stellen der altchristlichen und jüdischen Literatur, in denen nach dem Jahre 70 vom Opferdienste und damit vom Tempel wie von etwas Bestehendem

1) Sie wird, allerdings in etwas verschiedener Weise, vertreten von von Hofmann, Bornemann, Zahn I S. 168. Ich halte mit Zahn die wirkliche Verbindung von *νῦν* mit *κατέχον* für erlaubt. Vgl. die Parallele V. 7: *ὁ κατέχων ἄρτι*. Die Kritik hat meist die andere Auffassung vertreten, wonach *νῦν οἴδατε* im Gegensatze zu *ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς* V. 5 von einem jüngst erlangten Wissen reden soll. Sie hat dabei aber die sachlichen Schwierigkeiten nicht beachtet, welche gerade ihr diese Auffassung verbieten. Die neuerdings erlangte Kenntnis könnte nicht Fiktion, sie könnte nur eine wirkliche Thatsache sein. Der Gegensatz *ἔτι ὢν κτλ* aber sollte etwas Fiktives betreffen? Das wäre mehr als seltsam! Ferner: wenn der Pseudopaulus voraussetzt, dass seine Leser vom *κατέχων* Bescheid wissen, so liegt darin doch ohne Weiteres, dass ihnen die Lehre vom Antichrist auch frisch im Gedächtnis ist. Denn der *κατέχων* setzt eben den Antichrist voraus. Die ganze Belehrung hätte dann entweder gar keinen Zweck, oder sie müsste wesentlich anders zugespitzt sein.

— im Präsens gesprochen wird.[1] Die ältere Gelehrsamkeit fand in einigen von ihnen einen Beweis für die Abfassung der betreffenden Schrift vor der Zerstörung Jerusalems.[2] Namentlich 1. Clem. c. 41 klingt ja auch ganz danach, als ob der Tempelkult noch lebendig wäre[3], und wer weiss, wie man die Worte heute verwerten würde, wenn sie statt im ersten Clemensbriefe im Epheser- oder Kolosserbriefe ständen. Aber von einer Parallele zu unserm Falle kann hier doch gar keine Rede sein. Allerdings ist es gerade bei dieser Stelle des Clemensbriefes nicht ohne Interesse, dass dem Verfasser der Gedanke an Jerusalems Schicksal, der uns so nahe zu liegen scheint, gar nicht kommt. Allein das Präsens findet eine leichte — und heute wohl allgemein anerkannte — Erklärung: nicht die historischen Verhältnisse schweben dem Verfasser vor, sondern die als dauernd gedachten gesetzlichen Vorschriften des Alten Testaments.

Dagegen bietet die Apokalypse Johannis einige Worte, die man hier mit besserem Rechte zum Vergleiche heranziehen darf. Apok. 11 1.2 wird der Seher aufgefordert „den Tempel Gottes und den Altar und die Beter darin“ zu messen, den äussern Vorhof aber beim Messen zu übergeben; „denn er ward den Heiden gegeben, und sie werden die heilige Stadt zertreten zweiundvierzig Monate lang“.

Es verdient jedenfalls bemerkt zu werden, dass hier ungefähr

---

1) 1. Clem. c. 41, Epist. ad Diogn. c. 3, Justin, Dial. 117. Dazu Josephus, Antiquitt. III 6—12 und besonders Contra Apionem 1 7, 26 fin., 2 23 (wo neben dem Präsens auch das Futurum erscheint). Vgl. Harnack zu 1. Clem. 41, Schürer[3.4] I S. 652 ff. (=[2] S. 548 ff.), von älterer Literatur besonders Friedmann und Graetz, Die angebliche Fortdauer des jüd. Opferkultus nach der Zerstörung des 2. Tempels. Theol. Jahrbb. 1848, S. 338 ff. Auch rabbinische Stellen kommen in Betracht.

2) Z. B. meint Hefele, Patr. apost. opp.[3] 1847 p. XXXVI, ohne die Existenz des Tempels wäre die Argumentation des Clemens in c. 41 hinfällig. Josephus entscheide nicht für Clemens. Ähnlich Uhlhorn in Niedners Zeitschr. f. hist. Theol. 1851 S. 322. Auch der Brief an Diognet wurde wegen der Stelle c. 3 vor 70 n. Chr. angesetzt, z. B. von Tillemont (vgl. Otto, De epistola ad Diognetum. Jena 1844, p. 14). An den Hebraeerbrief braucht nur erinnert zu werden.

3) 1. Clem. 41 2: *Οὐ πανταχοῦ, ἀδελφοί, προσφέρονται θυσίαι ἐνδελεχισμοῦ ἢ εὐχῶν ἢ περὶ πλημμελείας, ἀλλ' ἢ ἐν Ἱερουσαλὴμ μόνῃ· κἀκεῖ δὲ οὐκ ἐν παντὶ τόπῳ προσφέρεται, ἀλλ' ἔμπροσθεν τοῦ ναοῦ πρὸς τὸ θυσιαστήριον κτλ.*

dieselben Schwierigkeiten, dieselben Deutungsversuche und Erwägungen aufgetaucht sind, wie wir sie bei den Worten des zweiten Thessalonicherbriefs verfolgen. Oft genug ist auch diese Stelle als ein deutlicher und zwingender Beweis für die Abfassung der Apokalypse vor dem Jahre 70 betrachtet worden.[1] Auch hier hat sich andrerseits der *ναὸς τοῦ θεοῦ* zu Gunsten einer späteren Datierung des Buches bis in neuere Zeit eine allegorische Deutung gefallen lassen müssen.[2] Ferner hat sich die Hypothese eingestellt, dass die Weissagung auf den wiedererbauten Tempel gehe.[3] Die Meisten aber werden heute urteilen, es müsse hier eine ältere, von den Ereignissen bereits überholte Weissagung aufgenommen sein. Denn konzipiert ist der Gedanke, dass der Tempel sich in einer Zeit der Not — wie ein Asyl — erhalten werde, zweifellos in einem Momente, wo der Tempel noch bestand.[4] Andrerseits kann die Apokalypse als Ganzes nach sicheren Indizien erst in einer späteren Zeit entstanden sein.

Gehen wir hiervon aus, so wird man freilich mit Bousset[5] fragen müssen, wie der Apokalyptiker die ältere Weissagung aufnehmen konnte, und was er sich bei der Aufnahme gedacht hat. Bousset hat vermutet, er habe das Messen als Zeichen nicht der Erhaltung, sondern der Vernichtung aufgefasst[6], dem-

---

1) Vgl. z. B. Düsterdiecks Kommentar und Bleek, Einleitung in das N. T. 3. Aufl. (ed. Mangold) S. 722f.

2) Hengstenberg z. B. (vgl. oben S. 88) deutete den Tempel auf die Kirche, B. Weiss auf die gläubige Judengemeinde (so noch Einleitung in das N. T.[3] S. 367), ähnlich Beyschlag. Vgl. darüber Bousset z. St. (Komm. zur Offenbarung Joh.).

3) Wabnitz in den Jahrbb. f. protest. Theol. 1884, S. 512ff. 1885, S. 134f. — Zahn nimmt an, dass 11 1. 2 die geschehene Zerstörung Jerusalems hinter sich hat, und dass die Errettung des Tempels in der „Zeit des Antichrists“ liegt. Er äussert sich nicht darüber, wie der Verfasser nach 70 den Tempel als bestehend denken kann. Es scheint, dass er ihm ebenfalls, wenn auch in andrer Art als Wabnitz, den Gedanken an eine künftige Herstellung des Tempels zuschreiben muss. Vgl. Zahn II S. 618f., 591, 597[9] (=[2] 621f., 594, 600[9]).

4) Dass er gerade der Zeit der beginnenden Belagerung Jerusalems durch die Römer entstammt (z. B. Bousset, Komm. S. 373), bezweifle ich mit Gunkel S. 219f. Schon die 42 Monate sprechen dagegen, d. h. die Zahl 3½.

5) A. a. O. S. 374f.

6) Nach Jes. 34 10f.

nach in den Versen eine — für ihn bereits erfüllte — Weissagung auf die Zerstörung des Tempels gefunden. Die Verse 1 und 2 mit ihrem der Vergangenheit angehörigen Inhalte seien nur wie eine Art Einleitung zum Folgenden gedacht, sie führten auf den Boden Jerusalems hin, auf dem dann (V. 3ff.) das Antichrist-Drama der Zukunft sich abspielen solle. Bousset macht dabei übrigens die (freilich notwendige) Annahme[1], dass nicht erst der Verfasser der Apokalypse V. 1 und 2 dem Folgenden vorgesetzt habe. Die Hypothese hat manches Schwierige; z. B. kann man einwenden, dass 11 8 Jerusalem als bestehend gedacht wird, obwohl hier der Apokalyptiker sicher von dem redet, was für ihn selbst zukünftig ist. Immerhin kann man die Möglichkeit kaum bestreiten. Gerade was im Praeteritum vom „äussern Vorhofe des Tempels" gesagt wird: ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν (V. 2), könnte die Deutung der Worte auf das Vergangene nahe gelegt haben. Eine sichere Analogie zu der in Frage stehenden Deutung von 2. Thess. 2 4 lässt sich jedenfalls aus dieser Stelle nicht gewinnen.

Etwas anders steht es nun freilich, wie soeben angedeutet, mit der Erwähnung von Jerusalem 11 8 und ebenso, wie wir hinzufügen dürfen, mit 11 13[2]; denn hier kann die Stadt, von der ein Zehntel vernichtet werden soll, und in der 7000 Bewohner durch ein Erdbeben getötet werden sollen, nach dem Zusammenhange auch nur Jerusalem bedeuten. Der christliche Apokalyptiker hat hier also sicher nach dem Jahre 70 n. Chr. Weissagungen aufgezeichnet, in denen Jerusalem eine Rolle spielt, wiewohl es damals zerstört war. Daran wird selbst dann nichts geändert, wenn V. 8 das ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη eine Glosse und die „grosse Stadt" ursprünglich Rom sein sollte.[3] Gerade auf die Auffassung des letzten Schriftstellers kommt es uns an; und er hat unter allen Umständen an Jerusalem gedacht, mag er nun die ganze Weissagung in der zweifellos christlichen Gestalt, wie wir sie jetzt bei ihm lesen, übernommen, oder mag er selbst erst die Worte ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη

1) A. a. O. S. 386.

2) Ähnlich wäre auch 20 9 zu beurteilen. Vgl. dazu Bousset S. 505. Bleek S. 723f. fand in 20 9 auch einen Beweis für den Bestand des irdischen Jerusalems zur Zeit der Niederschrift dieser Worte.

3) Spitta, Die Offenbarung des Johannes S. 112f.

hinzugesetzt und vielleicht noch andere Änderungen mit seiner Vorlage vorgenommen haben.[1] Aber hat er nun an ein wiedererbautes Jerusalem gedacht oder nicht? Eine erläuternde Bemerkung wird auch hier nicht gemacht. Das wird aber hier allerdings nicht so viel besagen, als wenn 2. Thess. 2 eine Andeutung über die Wiederherstellung des Tempels fehlt. Schon deshalb, weil der Apokalyptiker sich vermutlich in diesem Stücke so eng an den Wortlaut älterer Weissagungen angeschlossen hat, wie es vom Verfasser des zweiten Thessalonicherbriefs selbst dann nicht zu glauben ist, wenn er eine schriftliche Quelle benutzt hat.

So wäre es immerhin denkbar, dass er bei der Wiedergabe dieser Weissagungen stillschweigends an eine Wiederherstellung Jerusalems gedacht hätte, zumal wenn er 11 2 wirklich vom Falle des Tempels verstand. Woher er jenen Gedanken genommen, wäre freilich schwer zu sagen, da es sich um das erneuerte Jerusalem ja auch hier nicht handelt. Eben deshalb scheinen wir hier eine Analogie zu haben, wie wir sie suchen. Dennoch wage ich das nicht zu behaupten. Der Verfasser kann sich die Dinge doch auf seine Art zurechtgelegt haben, wenn auch vielleicht mit Vorstellungen, die uns verworren erscheinen. Jedenfalls lässt sich aus einer so wenig durchsichtigen Sache schwer ein Licht holen für eine andere Dunkelheit.

Gleichwohl scheint mir für den zweiten Thessalonicherbrief, wenn er nach 70 geschrieben ist, die wahrscheinlichste Annahme, dass der Verfasser das Wort vom Tempel niederschrieb, einfach weil seine Überlieferung es enthielt, d. h. ohne an die Zerstörung des Tempels überhaupt zu denken. Die psychologische Möglichkeit ist im Allgemeinen doch nicht zu bestreiten. Besonders ist aber zu betonen, dass der „Tempel Gottes“ zu den Elementen der allgemeinen christlichen Sprache gehörte und als eine Realität der biblischen Geschichte jedem Christen vor Augen stand. Je geläufiger es jedermann schon durch den Einfluss des Alten Testamentes war, von ihm zu hören oder zu reden, desto eher war es möglich, dass die Erinnerung an das historische Faktum der Zerstörung dem Verfasser gar nicht kam, zumal in einer Zeit, wo dies Faktum kein ganz frisches Ereignis mehr war, sondern bereits Jahrzehnte zurücklag. Doch ist hinzuzufügen,

1) Bousset S. 386.

dass diese Annahme wesentlich leichter ist, wenn der Verfasser von einer schriftlich fixierten, als wenn er von einer mündlich weitergegebenen Überlieferung abhängig war. Schriftlich Fixiertes pflegt dem Fortpflanzer überhaupt mit grösserer Autorität gegenüber zu treten; es wird leichter ohne Nachdenken übernommen. Bei nur mündlicher Überlieferung wäre besonders die Frage schwierig, wie sich der Zug von der Zerstörung des Tempels an bei seiner Wanderung durch allerlei Zwischenglieder bis in die Zeit des Verfassers intakt erhalten konnte. So werden wir hier darauf geführt, eine wie immer beschaffene schriftliche Grundlage zu vermuten; die Möglichkeit dieser Annahme wurde bereits oben behauptet.

Wenn der Brief nach 70 geschrieben ist, wird man so urteilen müssen. Aber die Frage ist ja eben, ob er nach 70 geschrieben sein kann.

Ich hoffe, die vorstehende umständliche Ausführung, die ich der Sache schuldig zu sein glaubte, obwohl die vielen Erwägungen blosser Möglichkeiten dem Leser ebensowenig Genuss bereiten konnten wie mir selbst, zeigt besser als die blosse Versicherung, dass ich die Schwierigkeit, die 2_4 einer späteren Datierung des Briefes bereitet, nicht gering veranschlage. Es ergiebt sich, dass die Untersuchung hier in eine Hypothese ausläuft, die an der fraglichen Stelle nicht ohne Hilfsannahmen und daher nicht ohne Bedenken durchgeführt werden kann, geschweige, dass sie durch die Stelle selbst nahegelegt würde. Hiermit ist zugestanden, dass ein Punkt zurückbleibt, der durch unsere Untersuchung nicht schlagend aufgeklärt wird, und der daher immer leicht den Zweifel auf sich ziehen wird.

Dennoch glaube ich, dass die oben geführte Untersuchung hier nicht umgestossen wird.

Zunächst kann uns die Aussicht, bei der einen Stelle 2_4 einer unleugbaren Schwierigkeit zu entgehen, nicht bestimmen, unser Urteil über die Echtheit des Briefes zu ändern. Denn mit der Annahme der Echtheit geraten wir in Schwierigkeiten hinein, die ebenso unleugbar und in Wahrheit von ganz anderer Bedeutung sind, da sie das ganze Schriftstück zum Rätsel machen. Ich kann den Beweis nicht von Neuem führen, aber ich muss den Leser bitten, die früher beigebrachten Argumente hier noch-

mals voll auf sich wirken zu lassen. Das literarische Verhältnis des Briefes zum ersten Thessalonicherbriefe bleibt ohne die Annahme der Fälschung völlig unverständlich. Es handelt sich hierbei aber zum guten Teile um Thatsachen, die als solche objektiv und unabhängig von jeder subjektiven Auffassung zu Tage liegen. Es handelt sich zudem nicht um ein paar einzelne Data, sondern um eine Fülle von auffallenden Erscheinungen — im Wortlaut, in der Komposition, im Inhalt und in der Haltung des Briefes. Die Echtheit zugeben heisst den Schlüssel für alle diese Erscheinungen aufgeben, denn bei Paulus ist nun eben eine derartige Abhängigkeit von seinem eigenen Briefe nicht vorzustellen. Es heisst ferner sowohl auf eine befriedigende Erklärung der Stelle 2_2 wie der Schlussbemerkung 3_{17} verzichten. Unter diesen Umständen wird der Zweifel an der chronologischen Verwertbarkeit der Stelle 2_4 geradezu aufgenötigt, und da es für möglich gelten darf, dass jemand auch nach dem Jahre 70 unter gewissen Bedingungen so vom Tempel Gottes reden konnte, so wirkt das Schwergewicht der Gründe gegen den paulinischen Ursprung des Briefes dahin, diese Annahme zur Wahrscheinlichkeit zu machen.

Nun kommt freilich noch die dritte Ansicht in Frage, wonach der Brief nicht von Paulus, aber vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben wäre. Sie würde nach beiden Seiten alle Schwierigkeiten vermeiden, und kann so als der beste Ausweg erscheinen. Dennoch glaube ich, dass auch sie in Wahrheit stärkeren Bedenken ausgesetzt ist als unsere Hypothese über 2_4. Die historischen Gründe, die gegen eine so frühe Fälschung geltend gemacht wurden [1], lassen sich in ihrem Gewichte nicht abschwächen. War das Schriftstück wirklich für die Gemeinde in Thessalonich bestimmt, so versteht man weder, wie es kurz nach dem Tode des Paulus dort Eingang finden, noch wie es vom Verfasser gewagt werden konnte. War die Bestimmung nach Thessalonich nur Form, so versteht man nicht, wie eine solche Einkleidung in so früher Zeit gewählt werden konnte, da sie eine Verbreitung und ein Ansehen der Paulusbriefe voraussetzt, wie sie vor dem Jahre 70 schwerlich anzunehmen sind. Wir werden hiernach dabei bleiben dürfen, dass der unechte Brief am Ausgang des ersten oder am ersten Anfange des zweiten Jahrhunderts verfasst worden ist.

1) Vgl. S. 36ff.

Stellenregister.[1])

2. Thess.

1 1 — 15. 35
- 1. 2 — 4. **27. 76** f.
- 2 — 84
- 3 — 3. 6. 7. 74. **85.** 95
- 3 ff. — 15
- 3—12 — 4. 19. 74
- 4 — 6. 15. 53. 77. **85.** 91. **94** f.
- 4 ff. — 15
- 5 ff. — 27. 53. 77
- 5—9 (10) — 6. 17. 74
- 6 ff. — 79
- 8 — 30
- 10—12 — 74
- 11 — 6. 30. 75
- 11. 12 — 77

2 — 41. 46. 60. 98
- 1 — **23.** 28. 30. 31. 47. 68
- 1. 2 — 16. 65
- 1 ff. — 27. 37. **43—46.** 47. 48
- 1—3 — 70
- 1 (3)—12 — 7. 17. 20. 29. 40. 49. 74. 77
- 2 — 16. 17. 38. **40—66.** 88. 91
- 2. 3 — 41
- 2 ff. — 13
- 3 — 41. 50. 56. **64.** 65. 93
- 3 ff. — 64. 70. 93
- 3—9 — 74
- 4 — 37. 65. 95. **96—113**
- 5 — 7. **35** f. 42. **44.** 45. **65.** 66. 82 f. 108
- 6 — 65. **107** f.
- 7 — 43
- 8 ff. — 42
- 10 — 3
- 10 ff. — 79
- 10—12 — 21
- 13 — 19. **20** f. 27. 30. 74. 75. 84
- 13. 14 — 7 f. 20. 78
- 14 — 8. 20. 30. 78
- 15 — 59. 60. 63. 66. 76. 78. 81
- 15 (13)—**3** 5 — 8. 19. 28. 78
- 16 — **21** f. 30
- 16 ff. — 78

3 — 28. 63
- 1 — **22.** 30. 78. 79
- 1. 2 — **79** f.
- 1 ff. — 8. 53
- 1 - 3 (5) — 19. 78
- 2 — 15
- 3 — 74. 78
- 4 — 76. 78. 90
- 5 — 9. 22. 30. 74. 78
- 6 — 11. 12. 17. 23. 30. 66. 81
- 6. 7 — 19
- 6 ff. — 15. 18. 29. 40. **51—53.** 76
- 6—12 (15) — 10. 19. 80
- 7 — 11. 12
- 7—9 — 80
- 8 — **27** f. 29. **80.** 84
- 9 — 12. 80
- 10 — 7. **23.** 52. 66. 80. 93
- 10—12 — 19. 23
- 11 — 11. 16. 30. 58. 77. 81
- 12 — 11. 77. 81
- 12—15 — 17
- 13 — 90
- 13 ff. — 81
- 14 — 66. 76. **80—82.** 84. 94
- 15 — 11. 12. 81. 84. 93 f.
- 16 — **21** f. 30. 74. 81. 82. 89
- 16—18 — 11 f.
- 17 — 36. **39.** 40. **54—57.** 60. 61 f. **64** f. 82. 86. **87—90.** 91
- 17. 18 — 35—54
- 18 — 89

1. Thess.

1 1 — 4. 15. **27. 76** f.
- 2 — 74. 85
- 2 - 4 — 8
- 2—3 (10) — 4. 6. 19
- 3 ff. — 15
- 4 — 19. 74. 78. 84
- 6 — 12. 15. 17
- 6. 7 — 11

1) Abgesehen von 2. Thess. und 1. Thess. ist nur eine Auswahl der zitierten Stellen in das Register aufgenommen. Stellen, die nicht irgendwie besprochen werden, sind meistens ausgeschlossen. Den 2. Thessalonicherbrief stelle ich voran.

7	6. 12
7 f.	6. 85
8. 9	85. 94
2. 3	31. 76. 78
2 1	10
1 ff.	65
1—12 (16)	17. 20. 34
1—**3** 10	34. 76. 78
9	7. 10 f. **27** f. 29. 80. 84
10—12	21
11	3. 85
12	5. 7. 20 f. 78
12. 13	7. 8
13	3. **20** f. 74. 78. 79. 84
13 ff.	20
14	15
14—16	5. 17. 53. 91
15—**3** 5	18
16	3
17—**3** 10 (13)	17. 20. 34
18	82
19	5
3 1 ff.	34
2	8
3	15
3 ff.	15
4	7. 11. 65
5	36. 58. 82
8	78
8—**4** 2	8. 9. 78
11	9. 21 f. 31. 78
11 ff.	20. 22. 78
11—**4** 8 (2)	18
11 (8)—**4** 2	8. 19. 31
12	85
12. 13	5
4. 5	23. 61
4	7. 12. **22.** 78
1. 2	10. 19. 51. 65
1 ff.	51
1—12	19
2	12
3—9 (12)	19. 52
5. 6	6
6	65
7	8
10. 11	10. 17
10—12	15. 18. 19. 23
11	11. **23.** 65. 80
11. 12	**51** f. 81. 84
12	51
13 ff.	46. 51
14	**23.** 47
14—17	7
15	**23.** 43. 47. 61. 65
15—**5** 5	17
16	5
17	**23.** 43. 47
5	67
1	17. 43
1—4	**43—47. 57.** 65
2	61. 65
2. 3	43
3	47. 48
9	8
12	7
13	12
13 ff. 14	11. 81
14	11. 12. 15. 81
23	11. **21** f. 74. 81. 82
24	74. 78
24. 25	9. 19
27	36. 81. 82. 88
28	11 f.

Sonstige Stellen.

Jes. 14 13 f.	101. 103
Ezech. 28 2	101. 103
Dan. 6	101
11 36 f.	101
2. Makk. 3 9 ff.	102
3. Makk. 1 8—2 24	102
Judith 3 8 4 1. 2 6 2 8 21 9 2	102

Matth. 24 15	100
Mark. 13 14	100
Luk. 16 1	62
Act. 18 12 ff.	79
1. Kor. 7 25	62
26	45
16 21	87. 89
2. Kor. 11 9	28
Gal. 5 10	90
6 9	90
11	39. 89 f.
Kol. 4 18	39. 89
Jak. 2 14 ff.	72 f.
3 13 ff.	72
4 6—10	10
1. Petr. 5 5—9	10
2. Petr. 3 10	46
3 16	71 f.
9. 15. 17	72
Apok. 11 1. 2	109—112
8. 13	111
13 4. 5 f. 12	102
20 9	111

1. Clem. 23 5	46. 47. 96. 103
38 4	75. 93
41 2	109
Ep. Barn. 5 3, 7 1	75. 93
Ignat., Eph. 8 1	93
Ps. Ignat., Magn. 9	93
Ep. Polyc. 11 3	94
11 4	93
Ep. ad Diogn. 3	109
Did. 12 3	93
Irenaeus, adv. haer. V 25, 2 8 2, 30 4, 34 f.	106
Tertullian, de resurr. carnis 24	59
Hippolytus, In Danielem IV. 18. 19. 21	49
49	106
De Antichr. 6. 25. 54	106
53	101
Capita adv. Caium	43
Victorin. Pict., in Apoc. 13 15	99 ff.

Druck von August Pries in Leipzig.

DER PSEUDOCYPRIANISCHE TRAKTAT
DE SINGULARITATE CLERICORUM
EIN WERK DES DONATISTISCHEN BISCHOFS MACROBIUS IN ROM

DIE
HYPOTYPOSEN DES THEOGNOST

DER
GEFÄLSCHTE BRIEF DES BISCHOFS THEONAS
AN DEN OBERKAMMERHERRN LUCIAN

VON

ADOLF HARNACK

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1903

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND **ADOLF HARNACK**

NEUE FOLGE. IX. BAND, 3. HEFT.

I.

Der pseudocyprianische Traktat De singularitate clericorum

ein Werk des donatistischen Bischofs Macrobius in Rom.

Der unter Cyprians, aber auch Augustins und Origenes' Namen überlieferte Traktat „De singularitate clericorum" giebt in Bezug auf seine Ursprungsverhältnisse Rätsel auf, die bisher noch niemand befriedigend gelöst hat. Ich selbst habe ihn bei meinen Studien über die pseudocyprianischen Schriften wiederholt ins Auge gefasst und Material zu seiner Aufhellung gesammelt; aber ich habe dann immer wieder die Feder niedergelegt und die Schrift in ihr Dunkel zurückgestossen, weil ich zu einer Lösung der Probleme nicht kam. Doch, der übrig gebliebene schwarze Fleck in der Reihe der sich lichtenden pseudocyprianischen Schriften liess mir keine Ruhe. Da wurde ich aufs Neue, und zwar von zwei Seiten her, veranlasst, die Studien über die Abfassungsverhältnisse des Traktats wieder aufzunehmen — eigene Forschungen über den Ursprung des Begriffs „ius ecclesiasticum"[1] führten mich zu ihnen zurück sowie eine Untersuchung von Achelis in seiner Schrift „Virgines subintroductae" über die Zeit des Traktats[2]. Diesmal gelobte ich mir die Arbeit nicht wieder halb zu lassen, sondern sie abzuschliessen, auch wenn ein befriedigendes Ergebnis ausbliebe. Auf den folgenden Blättern teile ich mit, was ich gefunden habe. Zuvor aber habe ich die Pflicht, anzugeben, was man bisher über den Traktat gemutmasst hat. Ich kann mich kurz fassen; denn seit Tillemont haben sich, soviel ich weiss, nur Morin und Achelis ernstlich mit ihm beschäftigt.

Baronius hat unsere Schrift für cyprianisch gehalten und dafür einige Argumente beibringen zu können gemeint, aber bereits Erasmus hatte sie dem karthaginiensischen Bischof ab-

1) S. Sitzungsber. der K. Preuss. Akad. der Wissensch. 1903, 26. Febr.
2) Leipzig, 1902, S. 35 ff.

gesprochen[1], und ihm folgten Bellarmin, Pamelius, Rivet. Dupin constatirte, dass das Werk von einem Lateiner sei, aber weder von Cyprian noch von Hieronymus herrühren könne; er meinte, dass sich weder über den Verfasser noch über die Zeit der Abfassung etwas Positives sagen lasse; doch fügte er die Bemerkung hinzu, dass der Traktat, den Stil betreffend, den Werken des Gaudentius von Brescia nahe komme. Ein Muster von Ratlosigkeit sind die Äusserungen Fells in der Oxforder Ausgabe der Werke Cyprians: Die Schrift kann nicht von Origenes oder von Gaudentius sein, da sie den Gebrauch der Vulgata voraussetzt; vielleicht ist sie erst um das J. 1000 geschrieben z. Z. der Streitigkeiten um den Priestercölibat, vielleicht z. Z. des Beda, in der diese Controverse auch schon vorhanden war. Für die Zeit des Beda passt die Berufung auf eine besondere Offenbarung (??), die sich am Anfang des Traktates findet. Tillemont (Mém. IV p. 195) enthielt sich jeden Urteils. In Bezug auf Gaudentius bemerkte er: „On ne trouve ni manuscrits ni imprimez qui l'attribuent à ce Saint.“ Cave tritt dem Urteil Fells, der Traktat stamme aus Bedas Zeit, entgegen und meint, er sei „non contemnendae vetustatis, Hieronymi saltem aevo non inferiorem.“ Galeardi (in der Praefatio zu den Werken des Gaudentius, bei Migne S. L. T. XX Col. 810) erklärt: „Quae in hoc opere de martyrio disputantur, nullo modo Bedae temporibus, immo nec Gaudentii nec Augustini aevo convenire possunt, quando nempe pace ecclesiae data iam non amplius frequens suberat martyrii occasio. itaque mea quidem sententia libellus iste vel ad Origenis vel ad Cypriani tempora referendus. Ceterum libellus ille nihil omnino continet quod controversiae de coelibatu clericorum aptari possit, quamvis eorundem cum feminis contubernium ac familiaritatem redarguat, cui profecto argumento congruum auctorem quaerere saeculo decimo minime oportebat. sane Cyprianus ipse aliique ea aetate patres saepius in eodem argumento versati sunt.“ Hartel (Praef. ad Opp. Cypr. p. LXIV) glaubte, dass der Traktat nicht viel älter sei als die älteste Handschrift, d. h. also dem 8. oder 9. Jahrhundert angehöre. Überraschend war es, als Morin (Rev. Bénédict., T. VIII. 1891, p. 236 f.) erklärte: „Il ne

[1]) Dass ein Bischof der Verfasser sei, hat er mit Recht aus den Worten des Verfassers an die Adressaten (Kleriker) C. 37 geschlossen: „Vos, filii carissimi, non tantum persuasione, sed etiam potestate convenio.“

serait difficile de prouver que ce singulier opuscule est l'ouvrage de Macrobe dont parle Gennade au ch. 5 de son livre „De scriptoribus ecclesiasticis“ . . . Ce Macrobe vivait au milieu du 4. siècle. D'abord prêtre catholique en Afrique, il passa ensuite au schisme des Donatistes, et fut choisi par eux pour succéder aux trois premiers évêques entretenus secrètement à Rome par leur parti.“ Leider hat er sich über diese Worte hinaus näher nicht geäussert. Endlich hat Achelis (a. a. O. S. 35—43) die Ansicht vertheidigt, der Traktat sei vor dem Nicänum um die Zeit Diokletians geschrieben; er stellt aber dann, ganz unvermittelt, als gleichmögliches Datum die Mitte des 4. Jahrhunderts (wie Morin) neben das zuerst gewonnene.

Man sieht, in welchem Masse die Forscher auseinandergehen. Prüfen wir zunächst die Überlieferung[1].

§ 1.

Dreizehn Handschriften dieses Traktats sind mir z. Z. bekannt:

(1) Paris. 13331 ol. Sangerman. 839 (olim 114) saec. IX. („ou au plus du début du Xe siècle“: Omont). = C[2], cf. Hartel, Praefat. p. LXIV. In dieser ältesten Handschrift steht der Traktat als anonymes Stück. Erst eine Hand des 17. Jahrhunderts hat den Namen „Cyprian“ hinzugefügt (Omont). Die Handschrift stammt aus Corbie. Unser Traktat eröffnet sie („Incipit de singularitate clericorum“ — „Explicit liber de singularitate clericorum“). Sodann fol. 34v: Incipiunt capitula. I. Primus in Exodum nocte . . . . XVIIII. Item responsio ad Paulum diaconum . . . (fol. 35) Expliciunt capitula. Incipit tractatus primus (Gaudentii episcopi ist übergeschrieben) in exodu nocte vigiliarum de paschae observatione. Oportuno tempore dominus Ihesus . . . — . . . ab ipso dei filio sempiterno, cuius regni non erit finis.“ (fol. 120) „Dilectissimis fratribus Aurelio, Alippio, Augustino, Evodio et Possidonio Inno-

1) Für wertvolle Mitteilungen hier bin ich Frhrn. von Soden iun., der sich mit der Überlieferungsgeschichte der cyprianischen Werke beschäftigt, zu Dank verpflichtet, für die genauere Kenntnis des Cod. C Herrn Omont.

2) Nicht zu verwechseln mit dem Cod. C der echten Cyprian-Handschriften.

centius, fraternitatis catholice vigore firmatus a duobus missas conciliis per fratrem et coepiscopum nostrum Julium pergrato suscepimus animo. Quod earum tenor omnisque contextio . . . . Data pridie Kl. febr. gloriosissimi Theodosi qui et Juni quarti etc." (fol. 122) „Incipit tractatus sancti Hilarii. Vobis enim, fratres, dico, vobis qui iam non lacte alimini . . . — . . . in die revelationis reservet, opto, fratres karissimi. Finit tractatus sancti Hilarii" (Nota von einer Hand des 17. Jahrh.: „Est fragmentum de synodis eiusdem Hilarii, sub finem; vide editionem ann. 1605, pag. 359").

(2) Paris. 1659 saec. XII/XIII = ϱ, cf. Hartel, l. c. p. LVII (es ist der Codex, aus welchem die cyprianische Vulgata geflossen ist); er enthält unseren Traktat als Cyprian-Schrift nach „Quod idola dii non sint" und vor „De duobus montibus", gegen Ende der Sammlung.

(3) Paris. 1654 saec. XII/XIII = ϱ^2, cf. Hartel, l. c. p. LVII; er enthält das Corpus der Cyprian-Schriften in derselben Reihenfolge wie ϱ und gehört aufs engste mit ihm zusammen.

(4) Paris. 14460 ol. Victoricus 77 saec.? = ϱ^3, bei Hartel = i; cf. Hartel, l. c. p. LVII; von ihm gilt dasselbe wie von den Codd. ϱ und ϱ^2.

(5) Vindob. 763 saec. XV = ϱ^4 (v. Soden hat auf ihn aufmerksam gemacht); auch er gehört zur Gruppe ϱ ϱ^2 ϱ^3.

(6) Sienensis F. v. 13 saec. XV = s, cf. Sanday-Turner p. 325. Auch hier steht unser Traktat zwischen „Quod idola" und „De duobus montibus". „Es ist aus der Reihenfolge der Stücke ganz deutlich, dass s in diesem Teil seiner Sammlung den Typus ϱ zur Vorlage gehabt hat (v. Soden)."

(7) Florent. Laurent. Pal. XXIV saec. XV = s^2 (v. Soden hat auf ihn aufmerksam gemacht). „Auch in s^2 dürfte der Typus ϱ zu Grunde liegen; die Schrift steht hier zwischen ep. 7 und ep. 48, zwei Stücken, die in ϱ nicht zu fern von „De singularitate" stehen".

(8) Chartres 36 saec. XII = t, cf. Catal. des départements, Vol. XI p. 18 nr. 36 (111). Hier steht unser Traktat wie in ϱ zwischen „Quod idola" und „De duobus montibus"; „die

Umgebung zeigt allerdings nur vereinzelte Berührungen mit ϱ“ (v. Soden).

(9) Chartres 205 saec. XIII = ϑ, cf. l. c. p. 104 nr. 205 (230). Hier steht unsere Schrift als cyprianische (es ist eine Miscellanhandschrift) zwischen „De habitu virginum“ und „De dominica oratione“. Vor jener Schrift stehen Traktate meist des h. Bernhard und Anselm, nach jener solche meist des Hugo von St. Viktor.

(10) Vindob. 1064 (Salisb. 225) saec. XIII/XIV = ω; hier steht die Schrift fol. 42^a—50^b als origenistisch. „Der Codex enthält sonst meist kurze lateinische Traktate und Sentenzen, in der Mehrzahl anonyme, doch auch Eugippius, Petrus de Vinea etc.“

(11) Venetus Marc. III 42—48 = Augustin-Handschrift in 7 Bänden saec. XV; im 4. Bande fol. 192—200 steht unser Traktat (= a) nach „De patientia“ und vor dem Traktat „De fide“, der ein Teil der „ep. ad Pascentium“ ist.

(12) Paris. Mazarin. 641 saec. XV; hier steht unser Traktat (= a^2) als augustinisch an vorletzter Stelle fol. 81 zwischen der „ep. ad. Letum“ (ep. 243) und dem „liber de videndo deo ad Paulinam“ (ep. 14).

(13) In dem jüngst als Manuscript gedruckten Katalog der Goerres-Handschriften ist sub Nr. 30 eine Pergamenthandschrift saec. XIII/XIV verzeichnet, die an erster Stelle „Origenes de sing. clericorum“, sodann Miscellanea enthält. Eine Eintragung in den Katalog zeigt, dass diese Handschrift bereits verkauft ist. Wer sie gekauft hat, weiss ich nicht.

Der handschriftliche Befund ist deutlich. Um d. J. 900 taucht die Schrift zuerst für uns auf und zwar als anonyme (C). Erst seit dem 12. Jahrhundert treffen wir die Schrift als cyprianisch; sie steht zwischen „Quod idola“ und „De duobus montibus“, so in t ϱ ϱ^2 ϱ^3 ϱ^4 s (die etwas andere Stellung in s^2 ist eine willkürliche Variante; ϑ kommt als Miscellanhandschrift nicht in Betracht; hier ist unser Traktat als sinnverwandt zu „De habitu virginum“ gestellt). Aber die Prädicirung als eine Schrift des Cyprian hat sich nicht überall durchgesetzt — der Traktat lief augenscheinlich noch immer auch als anonymer um —; so ist er denn in einer Handschrift vom J. c. 1300 (ω) und in der Görres-Handschrift s. XIII/XIV, die aus Trier oder

aus einem rheinischen Kloster stammt, als origenistisch, in zwei Handschriften des 15. Jahrhunderts (a a^2) als augustinisch bezeichnet worden. Beide Bezeichnungen sind natürlich ganz wertlos und scheiden aus.

In Bezug auf die Prädicirung als ein Traktat Cyprians lässt sich aber noch etwas mehr sagen. Hartel schreibt (p. LVIII): „Tres codices (ϱ, ϱ^2, ϱ^3 = i) interpolatissimi operum longe maximam partem inde ab ep. 37 usque ad ep. 40 exceptis libellis „De singularitate“ et „De duobus montibus“ immutato ordine ex codice Oratoriano (o)[1] receperunt, reliqua unde nacti sint, nescio.“ In dem Teile, der uns interessirt, ist die Ordnung nicht geändert, und auf Irrtum beruht es, wenn Hartel die Schrift „De duobus montibus“ hier ausschliesst. Dies zeigt sich, sobald man die Reihenfolge in *o*[2]) und in ϱ, ϱ^2, ϱ^3 nebeneinander stellt:

o : Ep. 46. 54. 32. 20. 12. 78. 67. 64. 2. 3. 14. 49. 50. 68. 75 (nur das initium). 53. 16. 15. 17. 18. 19. 26. 25. 9. 29. 56. 7. 76. Quod idola. Ep. 4. De duobus montibus. Ep. 6. 55. 28. 39. 58. 69 (inde a verbis p. 760, 14). 48. 66. 40.

ϱ. ϱ^2 ϱ^3 : Ep. 46. 54. 32. 20. 12. 78. 64. 3. 14. 49. 50. 68. 53. 16. 15. 17. 18. 19. 26. 25. 9. 29. 56. 7. 76. Quod idola. De singularitate. De duobus montibus. Ep. 6. 55. 28. 11. 39. 58. 69 (inde a verbis p. 760, 14). 48. 66. 40.

Es ergiebt sich hier das überraschende Resultat, dass ϱ, ϱ^2, ϱ^3 die zwischen „Quod idola“ und „De duobus montibus“ in „*o*“ stehende Ep. 4 weggelassen — sie hatten sie schon an einer früheren Stelle gebracht —, dagegen die neue Schrift „De singularitate“ als cyprianisch eingeschmuggelt haben. „De singularitate“ ist aber sachlich mit Ep. 4 identisch, d. h. beide Schriftstücke verbieten die Aufnahme von Weibern in die Häuser der Continentes.

Man wird also sagen dürfen: Der Traktat „De singularitate“ ist als Parallele zu ep. 4 an **einem** Punkt in die Cyprian-Überlieferung eingetreten, und zwar nicht früher und nicht später als im 12. Jahrhundert[3].

---

1) S. über ihn (Paris. 17350 olim Orat. 9 saec. XII.) Hartel l. c. p. XXXVIII.

2) Der Cod. *o* geht in diesem Teil seiner Sammlung durch Vermittlung von E auf MQ zurück.

3) Dies ist auch die Meinung v. Sodens, die er mir vorgetragen hat.

Schwerlich ist der Schreiber von ϱ oder ϱ^2 oder ϱ^3 selbst der Urheber: denn der Schreiber von t scheint etwas älter zu sein, er ist aber im Verhältnis zu *o* bereits secundär, da er die Reihenfolge stärker geändert hat als ϱ. Unmittelbar vor t, ϱ, ϱ^2, ϱ^3 — denn *o* gehört selbst erst dem 12. Jahrhundert an — hat ein Abschreiber von *o* an die Stelle der dort stehenden echten Epistel Cyprians „De singularitate" unseren Traktat eingeschoben, der sehr viel ausführlicher den Gegenstand behandelte. Eine solche ausführliche Behandlung musste in den ersten Decennien des 12. Jahrhunderts noch immer sehr zeitgemäss erscheinen: der Kampf gegen den „Nikolaitismus", der sich im 11. Jahrhundert erhoben hatte, war ja noch nicht beendigt. Augenscheinlich aus diesem Interesse ist unser Traktat — obgleich er, wie sich zeigen wird, mit der Frage des Priestercölibats nichts zu thun hat — in die Opera Cypriani eingeschoben worden. Dass dies übrigens in gutem Glauben geschehen konnte, werden wir unten noch sehen.

Das Ergebnis des handschriftlichen Befundes ist negativ wertvoll: bis zum 12. Jahrhundert findet sich keine Spur davon, dass unser Traktat als cyprianisch bezeichnet worden ist; ja es lässt sich bei der grossen Fülle der uns überlieferten Cyprian-Handschriften mit ausreichender Wahrscheinlichkeit behaupten: unsre Schrift ist erst im 12. Jahrhundert nach Entstehung der Handschrift *o* — und zwar in Frankreich — als cyprianisch prädicirt worden. Demnach ist die Überlieferungsgeschichte der Annahme des B a r o n i u s, die Schrift stamme wirklich von Cyprian, ungünstig, ja tötlich. Andererseits widerlegt die Überlieferung aber auch die Hypothese, der Traktat sei vielleicht eine Fälschung aus der Zeit um das Jahr 1000. Er ist schon um d. J. 900 vorhanden gewesen. Ohne einen Verfassernamen stand er damals in einer Handschrift unmittelbar vor den Werken des Gaudentius von Brescia.

§ 2.

Eine ausführliche Analyse des Traktats, der gründlich niemals untersucht worden ist, ist notwendig. Die ersten sechs Capitel seien in vollständiger Übersetzung mitgeteilt, um

einen Eindruck von der Art und dem Stile des Verfassers zu geben.[1]

1. Zwar habe ich euch, teure Brüder, schon früher einen Brief geschickt,[2] der alle Sittengebote aus dem Gesetz[3] begründen und zusammenfassend alles enthalten sollte, was alle Kleriker in Bezug auf die rechte Fassung der Sittenregel insgemein angeht, aber weil zur Zeit einige unter euch in gemeiner Weise durch Zusammenwohnen mit Weibern in Schande geraten sind[4], so bin ich durch eine Weisung des Herrn veranlasst worden, auch über diese Sache speciell an euch zu schreiben. Er hat mich Armen eures Leichtsinns wegen mit Strenge gefasst[5] und mich geheissen zu befehlen, dass die Kleriker nicht mit Weibern zusammenwohnen. Obgleich nun diese (göttliche) Ermahnung allein ausreichen würde, um meinem Brief Autorität zu verleihen[6], so füge ich doch, damit niemand mich als einen Träumer verspotte — wie Josephs Brüder gethan haben —[7], die Sicherheit der h. Schriften hinzu, auf dass alle erkennen, dass der Herr das, was er vormals schriftlich, wie bekannt, anbefohlen hat, auch in der Gegenwart durch Offenbarung anbefehle, und damit sie sehen, dass wir nicht Fälscher des Wortes des Herrn sind noch uns anmassend der Offenbarungen rühmen wollen, sondern dass wir im Angesichte des Herrn auf Grund seiner Offenbarung das Wort nehmen und wahrhaftige Rede führen[8]. Wir haben

1) Die Bibelcitate habe ich sämtlich angemerkt. Es ist bekannt, wie sorglos dieselben in der Hartelschen Ausgabe behandelt sind, aber die Fehler, Flüchtigkeiten und Auslassungen in unsrem Traktat übersteigen alles Mass. Ich habe etwa 30 Citat-Nachweisungen hinzugefügt und 25 falsche oder unvollständige Angaben corrigiert

2) „Emiseram“ ist mit C und den anderen Codd. zu lesen. Irrtümlich giebt Hartel an, in C stehe „promiseram“, und hat dies Wort in den Text aufgenommen. Es ist auch durch das Folgende verboten.

3) „Lex“ = heilige Schrift, s. c. 8.

4) „(de) feminarum commoratione vulgariter ignominiae devoluti sunt“, lautet der überlieferte Text. Der Dativ ist auffallend: „ad ignominiam“?

5) „Me convenit“ — späterer Gebrauch von convenire, s. Oehlers Wort-Index zu Tertullian s. h. v.

6) Statt „auctoritate sufficeret“ lies „auctoritati suff.“

7) Genes. 37, 19.

8) Die Berufung auf eine besondere Offenbarung des Herrn ist unsrem Verfasser augenscheinlich keine blosse Floskel.

auch das feste Zutrauen, dass es nicht Lüge war, was der Herr uns gesagt hat, und berufen uns auf die Verwahrung des Apostels Paulus, der da sagt[1]: „Denn wir sind nicht wie viele, die das Wort Gottes verfälschen, sondern aus Lauterkeit als aus Gott reden wir von ihm in Christus." In tiefsten Schmerz nun sind wir versetzt in Bezug auf gewisse erstorbene Glieder unserer Gemeinschaft[2], und unter Seufzen glauben wir dem Verlust der wehklagenden Kirche, die durch unsre Trägheit von Tag zu Tag zu äusserster Kleinheit zusammenschrumpft[3], von einer Seite zu Hilfe kommen zu können, da ja der Leichtsinn einiger unsre Gewissenhaftigkeit nicht zu hemmen vermag[4]; denn niemals haben ihnen unsre Briefe gefehlt, die in unsrer Abwesenheit allen reichlich zuteil geworden sind. Die Verächter alle mögen sich selbst ihrer Vernachlässigung[5] schuldig bekennen; wir aber rufen freimütig diesen Verächtern den Vorwurf zu, den ihnen Salomo zuversichtlich zugeschleudert hat [Folgt Proverb. 1,24—31].

2. An euch nun richtet sich unsre Ermahnung; denn wir wollen nicht, dass ihr solch einen Sturz in den Abgrund an euch erfahrt. Fürchtet euch, so viel ihr könnt, vor solchem Fall und Ende; die Beispiele, wie jene gestürzt sind, mögen euch schrecken. Allzu waghalsig ist, wer eine Brücke betritt, auf der er einen anderen fallen sieht, und sträflich sicher ist, wem der Untergang eines anderen nicht Furcht einjagt. Der aber ist auf sein Heil bedacht, der dem Anlauf des Todes, wenn er einen andern sterben sieht, entflieht, und der ist vorausschauend, der durch die Niederlage anderer sich warnen lässt, wie das Salomo gutheisst in den Worten[6]: „Der Kluge schöpft, wenn er das Böse bestraft sieht, sichere Belehrung" und „der Fall der Gottlosen flösst den Gerechten grossen Schrecken ein." Übel ist die Zuversicht, die das eigene Leben den Gefahren sicher anvertrauen zu können meint, und schlüpfrig ist die Hoffnung, die da unter den Anreizungen der Sünde das Heil zu behalten hofft. Der

1) II. Cor. 2, 17.
2) „Corpus".
3) Über diese wichtige Stelle siehe später.
4) Die Sätze sind nicht klar geordnet, aber der Text schwerlich zu ändern.
5) „Dissimulatio" wird von Späteren so gebraucht.
6) Prov. 22, 3 u. 29, 16.

Sieg ist unsicher, wenn man im Lager des Feindes kämpft, und Befreiung ist unmöglich, wenn man rings von Flammen umgeben auf Unversehrtheit hofft[1]. Salomo verbietet das, indem er spricht[2]: „Kann auch Jemand Feuer im Busen behalten, dass seine Kleider nicht brennen? Wie sollte Jemand auf Kohlen gehen, dass seine Füsse nicht verbrannt würden? Also gehet es. wer zu seines Nächsten Weibe gehet: er bleibt nicht rein und Keiner, der sie berührt." Vertrauet, ich bitte euch, vertrauet der Zuverlässigkeit Gottes mehr als eurer eignen[3]; denn alles, was er verspricht, ist untrüglich, da der Herr sagt[4]: „Leichter ist es, dass Himmel und Erde untergehen, als dass ein Titelchen vom Gesetz dahinfällt", und wiederum[5]: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen." Somit täuschen wir uns selbst, wenn wir wider Recht und Ordnung wähnen, wir könnten durch unsern Glauben die Gebote des Gesetzes abändern[6], so dass wir hoffen dürften, mitten im unbeschränkten Verkehr zwischen Mann und Weib die Keuschheit unversehrt bewahren zu können.

3. Wer Gift trinkt, wird schwerlich am Leben bleiben. Wer am Ufer schläft, muss zu fallen fürchten, wie der Apostel sagt[7]: „Wer zu stehen glaubt, der sehe zu, dass er nicht falle." Hier frommt rechtschaffene Furcht mehr als böse Zuversicht, und nützlicher ist es, dass sich der Mensch als schwach erkennt, damit er stark sei, als dass er stark erscheinen will und sich als schwach

---

1) „Impossibilis liberatio est flammis circumdari nec ardere." Das „nec ardere" ist überflüssig und störend, aber doch nicht zu tilgen.

2) Prov. 6, 27—29.

3) „Credite divinae fidei quin immo quam vestrae": Dieser Gebrauch von „quin immo", dazu noch mit „quam" verbunden, ist höchst auffallend. Erasmus schlug „plus quam" vor, eine sehr einfache Lösung, der ich aber doch nicht folgen möchte. C. 9 liest man: „Quid quod ille quin immo consummatus adscribitur, qui se omni parte femineis affectibus ostentat abscisum?" C. 26: „Missus venerat pasci, pastus quin immo conferens miseris miserias egestatis fecit excludi." C. 16: „Quantum lex oboedientibus suggerit adiutorium, tantum inoebedientibus incitat quin immo peccatum." C. 43: „spiritus non protegit eum, quin immo sed deserit."

4) Luc. 16, 17.

5) Matth. 24, 35.

6) „Credimus aestimantes per fidem nostram legis praecepta posse mutari": das „aestimantes" ist pleonastisch.

7) I. Cor. 10, 12.

erweist. In dieser Beziehung beschwört der Apostel die, welche sich selbst vertrauen, und spricht[1]: „Wenn einer glaubt, er sei etwas, während er doch nichts ist, so verführt er sich selbst.“ Gewiss betrügt, wer sich selbst verführt[2], seine eigene Seele, indem er das Feindliche nicht scheut und sich in schädliche Dinge hineinbegiebt. Der aber sorgt sicherer für sich selbst, der, stets argwöhnisch in Bezug auf die Schlimmen, das Schädliche in allen seinen Erscheinungsformen flieht. Salomo hat diesen Unterschied zum Ausdruck gebracht in den Worten[3]: „Der Weise fürchtet sich und meidet alles Schlimme; der Thor aber vertraut auf sich selbst und begiebt sich ins Unrecht hinein.“ Da erweist sich der Rath der göttlichen Weisheit herrlich, wo wir durch die Hülfe der Furcht befreit werden, und herrlich ist der Erfolg der Vorsehung, dass wir einst durch die Furcht Kraft und Sieg gewinnen. Grosse Mittel hat der Herr in Bezug auf das Heil zugänglich gemacht: auch der Furchtsame gewinnt Anerkennung, wie Salomo wiederum sagt[4]: „Selig der Mann, der Alles in Furcht scheut.“ Unschätzbar ist die Barmherzigkeit des Herrn, die seinem Menschen von allen Seiten her Ruhm bereitet hat, und unbegreiflich ist seine Güte, die je nach den Kämpfen[5] auch Palmen gegeben hat, dass wir den Grimm der Männer durch Zuversicht überwinden und die Verlockungen der Weiber durch Furcht besiegen; indem der Herr sowohl durch die Kraft als auch durch die Schwäche über uns Ruhm bewirkt, auf dass er sich in Allem und durch Alles als Allmächtigen beweise und die Arten des Triumphes differenzire, damit sowohl durch weise List[6] wie durch Kraft von uns Schlachten gewonnen würden und nicht die Werke der Weisheit im Widerspruch zu Salomo erfolglos wären, wenn wir nur durch die Tapferkeit der Zuversicht siegen könnten. Jetzt aber gilt es die Waffen der Weisheit zu führen, wo der Kampf zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlecht an-

1) Gal. 6, 3.

2) Das Wort „inplanare“ fand der Verfasser in der Bibelstelle; er oder ein Vorgänger bildete das Wort „inplanator“, das sich m. W. sonst nicht findet.

3) Prov. 14, 16.

4) Prov. 28, 14.

5) „Secundum pugnas.“

6) Nämlich im rechten Moment zu fliehen.

gesagt ist. Für ihn giebt Salomo die Belehrung[1]: „Nimm die Klugheit dir zu Herzen, dass sie dich bewahre vor einem fremden und schlechten Weibe.“ Sehet also, die Klugheit, nicht die Zuversicht ist uns in diesem Kampf als Siegerin gegeben, die uns durch das Mittel der Furcht retten will, und erwägt, welche Waffen jetzt zu ergreifen sind, wenn ihr die Hülfe des Gesetzes[2] haben wollt. Seid furchtsam, auf dass ihr unerschrocken seid, und wenngleich die Furcht in dem Kampfe Schwäche zu sein scheint, so gilt doch das Apostelwort[3]: „Die Kraft setzt sich in der Schwäche durch.“ Trennt euch, ich flehe euch an, trennt euch von der pestbringenden Ansteckung.

4. Je weiter Einer von üblen Dingen ist, um so weniger empfindet er sie. Weniger wird von Lüsten aufgestachelt, wer dort nicht weilt, wo die Lüste zahlreich sind, und weniger leidet unter den Beschwerden der Habsucht, wer sich vom Reichthum abwendet, folgend dem Apostel, der da voraussagt[4]: „Die da reich werden wollen, fallen in Versuchung und Stricke und in viele und unnütze und schädliche Lüste, die den Menschen in Verderben und Untergang stürzen.“ Ebenso unterliegt den Versuchungen, wer an ein Weib gebunden ist; Alles an ihr ist geeignet, den, der sich ihr nähert, zu verwunden. Zum Stachel der Sünde ist die Gestalt des Weibes gemacht, und allein aus dem Wesen des Weibes ist das Todesverhängniss entstanden.[5] Salomo bezeugt dies, um uns zu warnen, und spricht[6]: „Vom Weibe hat die Sünde ihren Anfang genommen, und ihretwegen sterben wir alle.“ Seitdem sind wir Sterbliche, und dennoch fürchten wir uns nicht, wie wenn[7] wir schon unsterblich wären. Durch ein Weib hat uns zwar Christus befreit, aber da wir noch sterben, ziemt uns das Fürchten; erst dann wird die durch das Weib geschehene Befreiung wirklich sein, wenn von uns der Tod überwunden wird, der durch das Weib gekommen ist. Wenn da-

1) Prov. 7, 4. 5.
2) d. h. der h. Schrift, s. o. c. 1.
3) II. Cor. 12, 9.
4) I. Tim. 6, 9.
5) Genes. 3.
6) Sirach 25, 24.
7) Das „quidsi“ der Codd. scheint mir unerträglich; ich habe es mit Hartel in „quasi“ verwandelt.

gegen die Aergernisse, die vom Weibe kommen, unter uns noch herrschen, so gehen wir sicherlich der Befreiung durch Christus verlustig. Jene Hoffnung auf Freiheit, die uns nach unsrem Glauben Christus gebracht hat, gilt ja für die Zukunft, dass uns nämlich dann das Weib überhaupt nicht mehr schaden kann, wenn der Tod selbst vernichtet sein wird. Wenn wir glauben, schon jetzt gegen die Pfeile des Weibes geschützt zu sein, so würde ja für das himmlische Reich nichts übrig bleiben. Mit Recht schilt der Apostel solche Gedanken und sagt[1]: „Ihr seid schon satt geworden, ihr seid schon reich geworden; ihr herrscht ohne uns; o dass ihr doch herrschtet!" Somit ist jetzt noch die Zeit des Kampfes und der vom Weibe herbeigeführte Tod wüthet bis jetzt noch. Wahrlich, wir sehen, dass sehr Viele an ihm zu Grunde gehen! Wie viele und wie treffliche Bischöfe zusammen mit Klerikern und Laien treten ihre eigenen Sieges- und Kampfpreise in den Staub, nachdem sie Herrliches geleistet und Zeichen und Wunder bis zuletzt noch gethan haben, und erleiden vor unseren Augen Schiffbruch, indem sie auf einem so gebrechlichen Schiff segeln wollen! Wieviele Löwen hat schon eine wollüstige Schwäche bezwungen; sie, die geringe und elende, hat die Starken zur Beute! Das bezeugt Salomo in den Worten[2]: „Pretium meretricis quantum est panis unius[3], das Weib aber fängt wertvolle Seelen."

5. Vor uns spielt sich das ab, und wir lassen uns durch keine Schrecken zügeln! Wie würden wir uns erst benehmen, wenn wir diese Dinge nur als erzählte Geschichten hören würden! Aber die Ungläubigkeit der menschlichen Verhärtung ist stets dieselbe: nicht einmal wenn sie es sieht, geschweige wenn sie es nur hört, glaubt sie an den Untergang anderer; sie muss sich erst selbst untergehen sehen. Der Tod der Genossen erschüttert sie nicht; für schuldige oder für schwache Leute hält sie sie; sich selbst aber schreibt sie hohe Verdienste oder eine starke Kraft zuversichtlich zu und will nicht wissen, dass die Strafen, die Einzelnen auferlegt werden, Allen zum Beispiel dienen sollen, wie der Herr im Evangelium darthut und spricht [Folgt Luc. 13, 2—5].

---

1) I. Cor. 4, 8.
2) Prov. 6, 26.
3) Wie der Lateiner diese Worte gedeutet haben mag, ist dunkel.

6. Wir wundern uns, wie sich Adam durch Eva hat verführen lassen[1]; aber er hat doch noch keine Beispiele anderer, die gestorben waren, vor sich gehabt und war nur durch ein Gebot gebunden; uns aber halten jetzt weder die unzähligen Todesbeispiele im Zaum noch die zahllosen Gebote! Nach der obigen Scheltrede des Herrn müsste man euch sagen: Wenn Adam die Todesbeispiele gesehen hätte, die sich unter euch ereignet haben, hätte er vor Zeiten in Sack und Asche Busse gethan; ich sage euch aber, dass es Adam am Gerichtstage erträglicher gehen wird als euch[2]. Fern, hinreichend fern bleibe diese Pest und Seuche und heimliche Zerstörung[3]! Nicht ist in der Gemeinschaft mit dem Weibe beifallswerte Reinheit zu finden; sie führt zu Zusammenstössen wie auf stürmischen Wogen. In diesem Hausverbande wohnt freundschaftliche Eintracht nicht; denn er schafft nur böse Feindschaften. Wohl hat der Herr das Weib dem Manne zur Helferin geschaffen, aber durch die Bosheit der Schlange nahm sie eine feindliche Haltung an. Wenn aber die, die aus ihrem Manne geboren ist[4], bis auf den heutigen Tag den, mit dem sie verbunden ist, versucht, wie viel mehr die, welche sich, ohne durch ein Gesetz mit ihm verbunden zu sein, ihm zugesellt! Und wenn die, die als zwei in einem Fleische vereinigt sind, sich durch wechselseitige Versuchungen gegenseitig verwunden, wie muss es denen gehen, die in einem Fleisch weder geboren noch verbunden sind? Zumal da es dem, der durch die Liebesleidenschaft für einen anderen abgezogen wird, bereits nicht möglich ist, Gott anzurufen, noch der Göttliches bedenken kann, der sich jemanden erwählt hat dem er seine Sorge im Hause widmet. Deshalb giebt der Apostel diesen Rat[5]: „Ich will, dass ihr ohne Sorgen sein möget. Wer ohne ein Eheweib ist, ist besorgt, wie er Gott gefalle; wer aber ein Eheweib hat, der denkt Weltliches, wie er dem Eheweibe

1) Genes. 3.

2) S. Luc. 10, 12. 13.

3) Der folgende Satz („O quam inordinalis feminae propinquitas iaculatur cuius vicina est delictorum latrocinium") scheint mir verdorben. Erasmus bezieht „iaculatur" zu „propinquitas", Hartel interpungiert stark nach diesem Wort. Erasmus will „vicinia", Grabe „lenocinium" für „latrocinium".

4) Genes. 3.

5) I. Cor. 7, 32.

gefalle." Was ist's nun, was in solcher Verbindung gefallen kann, in der nur Kämpfe herrschen? oder welcher Nutzen winkt, wo kein eheliches Verhältnis besteht, während doch schon dieses notwendig gefährdet ist? Verhängnisvoll ist alles, was zum Weibe gehört[1], und die Verbindung mit ihr bringt immer Schaden. Das Bündnis mit ihr bringt grosse Widrigkeiten, und wer sich wider das Gesetz an sie gehängt hat, dem schlägt sie eine unheilbare Wunde. Von Kohlen springen Funken, vom Eisen nährt sich der Rost, Schlangen zischen Krankheiten, und das Weib erzeugt die Pest der bösen Lust. Salomo hat dafür diesen Vergleich gebraucht[2]: „Aus den Kleidern geht die Motte hervor und aus dem Weibe die Schlechtigkeit des Weibes."[3]

Auch noch in Cap. 7 setzt sich die allgemeine Warnung vor dem Zusammenleben mit Weibern fort. Welcher Widerspruch und welches Schwanken zeigt sich darin, auf die Ehe zu verzichten, aber doch mit einem Weibe zusammenzuleben! Wer kein Fleisch essen will, wird doch nicht sein Haus mit Fleischvorräten füllen; wer keinen Wein trinken will, warum will er sich am Weine ergötzen? Oder will er sich am Anblick und Geruch laben? Heuchler sind es: öffentlich thun sie so, als ob sie auf die Weiber verzichten und tragen Heiligkeit zur Schau, aber heimlich, auch wenn sie den Beischlaf vermeiden, wollen sie vom Weibe nicht lassen. Lust und Heiligkeit suchen diese ingeniösen Eunuchen zu verbinden, aber es wird mit Beidem nichts. Schlimmer als Ehebruch ist es, die Enthaltsamkeit verbrecherisch und die Heiligkeit infam zu machen. Der bringt über seine eigene Religion die Blasphemie, wer nicht, was er bekennt, allen voranleuchtend auch thut, damit das Christentum nicht für eine Täuschung gehalten werde und ehebrecherisches

1) „Causale est omne quod feminae est" — versuchsweise habe ich „causalis" mit „verhängnisvoll" übersetzt; die Bedeutung ist freilich sonst m. W. nicht zu belegen. Erasmus wollte „casuale" lesen, schwerlich mit Recht.

2) Sirach. 42, 13.

3) „et a muliere iniquitas mulieris", so nach dem Grundtext, und diese Fassung ist auch durch den Zusammenhang nicht verboten. In Cod. C ist secunda manu über „mulieris" geschrieben „viri", und Hartel hat diese LA bevorzugt.

Treiben nicht durch die Hülle der Heiligkeit verdeckt erscheine[1].

Mit Cap. 8 beginnt der Verfasser die Widerlegung des Schriftbeweises der Gegner für das angebliche Recht ihrer Praxis[2]. Sie berufen sich — vielleicht aber supponirt der Verf. das bloss — (1) auf Galat. 1, 10: „Wenn ich den Menschen gefallen wollte, wäre ich Christi Knecht nicht.“ Der Verf. zerstört diese Berufung, indem er darauf hinweist, dass dieser Satz nur dort gilt, wo die Menschen den göttlichen Willen nicht annehmen. Wo sie das thun, da gilt der Spruch Röm. 15, 2, dass Jeder seinem Nächsten gefallen solle. Jene Leute aber geben das schlimmste Beispiel, während doch Junge wie Alte, wenn sie als die professionellen Keuschen gelten wollen, umgekehrt die Schwäche der Brüderschaft stärken müssen[3].

Die Gegner berufen sich vielleicht (2) darauf, dass sie sich im sittlichen Heroismus üben wollen (Cap. 9): „habere volo quod vincam, et duplex triumphus est sub feminae praesentia probari victorem.“ Der Verfasser bestreitet das: wie der Herr im Evangelium den vollkommen genannt hat, der sich seines ganzen Vermögens entäussert hat, so ist auch nur der vollkommen, der schlechterdings nichts mehr mit Weibern zu thun hat. Täglicher Kampf und tägliche Triumphe fehlen auch ihm nicht; denn er muss sein Fleisch, aus dem die Lüste kommen, bekämpfen. Du hast schon einen Gegner, warum willst du noch einen zweiten mieten? Wer ist so thöricht, zu einem Fieber noch ein zweites, schlimmeres, sich zu verschaffen und zu einer Last noch eine zweite[4]?

Die Gegner mögen etwa auch (3) Gal. 6, 2 anführen: „Einer trage des Anderen Last, und so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen.“ Solche Lasten, erwidert der Verfasser (Cap. 10), meint

1) Citirt sind in dem 7. Capitel I. Cor. 7, 27, I. Cor. 10, 29. 30 Matth. 5, 16, Röm. 14, 16, II. Cor. 8, 21, I. Cor. 10, 31—33.

2) Welche Argumente sie wirklich gebraucht haben und welche ihnen der Verfasser supponirt, ist schwer zu entscheiden. Das erste ist wie eine Supposition eingeführt.

3) In dem 8. Capitel sind citirt Gal. 1, 10, Röm. 15, 2, I. Cor, 8, 11. 12, II. Macc. 6, 23—28, Tit. 2, 7. 8, Tit. 2, 10, I. Tim. 4, 12, I. Pet. 2, 12, I. Pet. 2, 15.

4) In dem 9. Capitel sind citirt Matth. 19, 21, Gal. 5, 17, Thren. 3, 27. 28.

der Apostel nicht; wir sollen uns nicht Versuchungen selbst besorgen, sondern die Lasten der Versuchungen einander erleichtern; denn Paulus kannte die Last der Heiligkeit und dass selbst der Abgesonderte sie nur schwer zu tragen vermag. Ferner, wenn selbst Eheleute (desideria coniugalia cotidie gerentes) an einander nicht genug haben, wie wird es denen gehen, die sich zur Vermehrung der Anläufe noch Weiber zulegen? In einer drastischen Schilderung zeigt der Verfasser, wie aus dem täglichen Verkehr im Hause die Versuchungen entstehen müssen: das Weib entblösst bei der Hausarbeit oder in der Hitze unwillkürlich ihren Körper, streckt sich ermüdet hin, lässt sich in Scherz und Lachen gehen, schmeichelt oder — was das Gefährlichste ist — fängt zu singen an. Erträglicher als solch ein Gesang ist das Fauchen des Basilisken! Schon der Anblick eines in Schmerz oder Zorn gebrochenen Weibes erregt süsses Verlangen, wieviel mehr der eines scherzenden und schmeichelnden![1] Aber wenn wir uns auch selbst in solcher Gemeinschaft bewahren zu können glauben (Cap. 11), so werden wir leicht die Weiber sinnlich erregen, sei es in Bezug auf uns selbst, sei es in Bezug auf andere, und werden so Veranlassung zur Hurerei geben; wir werden Kuppler für die Unkeuschen werden. Können wir selbst für unsre Person nicht sicher sein, wieviel weniger als Bürgen für andere![2]

Aber — ein 4. Argument — Paulus sagt: „Ein jeder von uns wird für sich Gott Rechenschaft geben und jeder wird seine Last tragen“ (Cap. 12). Nun gut, dann soll er auch nichts Fremdes in sein Haus nehmen; nehmen wir Fremdes auf, schützen es aber nicht ausreichend, so sind wir schuldig und müssen Rechenschaft dafür geben.[3]

Die Gegner wenden ferner vielleicht ein (5): „Also dürfen wir auch nicht mit Weibern zusammen ins Bethaus gehen, damit niemand einem anderen ein Ärgernis gebe.“ Der Verfasser behandelt diesen Einwurf sehr ausführlich in den Capp. 13—16. Er nennt ihn zunächst „häretisch“, weil er „de sanctitate

1) In dem 10. Capitel sind citirt Gal. 6, 2, Matth. 19, 11. 12, Sirach 9, 4, Sirach 9, 9.

2) In dem 11. Capitel sind citirt Röm. 14, 15, Röm. 14, 21, Röm. 14, 13, I. Cor. 8, 13, Philipp. 3, 12—15, I. Cor. 4, 3. 4, Röm. 14, 22, Matth. 18, 7, Philipp. 2, 4, I. Cor. 10, 24.

3) In dem 12. Capitel sind Röm. 14, 12 u. Gal. 6, 5 citirt.

praeiudicat ut immunditiam subtiliter introducat (et) de licito calumnias facit ut obtinere inlicitum possit". Weder sind die Weiber überall zu verbannen noch überall zuzulassen; sie haben ihre bestimmten Plätze in der Familie und im Bethause („tantummodo iuxta cunctos clericos").[1] Liebe die Weiber im Gottesdienst und hasse sie im Privatverkehr![2] Im Hause, wo es sich um die körperlichen Angelegenheiten handelt (Cap. 14), sind die Weiber höchst gefährlich; denn hier regiert das Fleisch. Im Gottesdienst aber, wo der Geist regiert, verliert die Magd das Gefährliche. Die Fleischessubstanz wird gleichsam begraben, wo Ehrfurcht, Furcht und Schrecken allen Gemütern eingeflösst wird. Schon bei militärischen Übungen, im öffentlichen Rechtsstreit, im Auditorium, beim Kaufen und Verkaufen sowie bei den Kunstübungen vergessen viele die körperlichen Lüste — wieviel mehr im Gottesdienst, wo die Engel wirksam sind, die Dämonen fliehen, die geschlechtliche Differenzierung aufhört, keine Alters- oder Rangunterschiede existieren, ja selbst die Eheleute nicht Eheleute sind, wo nur Christus spricht und gehört wird! Hier kann man unbedenklich mit Weibern zusammen feiern. Verletzt doch auch bei der Taufe niemanden die Nacktheit („ubi Adae et Evae renovatur infantia, nec exponit sed potius accipit tunicam").[3] Findet sich aber hier jemand, schlimmer als der Teufel, der sich durch den Anblick der Weiber aufregen lässt, so ist daran nicht unsre Versammlung Schuld (Cap. 15), die um des Himmlischen, nicht um des Irdischen willen zusammenkommt. Übrigens lässt sich hier der Spiess umdrehen: Wenn sogar Gottesdienste Anlass zur Sünde werden, wo doch der Teufel selbst zittert, wie vermag dort jemand zu beharren, wo der Versucher ihn verwegen überfällt? Wenn wir dort in Verwirrung geraten, wo uns der Wille Gottes schützt, wie wird es uns in einer Situation ergehen, wo wir Gott gegen uns haben?[4]

---

1) Der Sinn des folgenden Satzes („in mansione autem una sine cognatione conpetenter non habent socios") kann nur sein: mit männlichen Verwandten dürfen sie zusammenwohnen.

2) In dem 13. Capitel sind citirt I. Cor. 11, 11, V. Mos. 5, 32 (Proverb. 4, 27), Matth. 5, 37, Prediger Salom. 3, 8.

3) In dem 14. Capitel sind citirt Sap. Sal. 9, 15 und Coloss. 3, 11 (verbunden mit Gal. 3, 28).

4) In dem 15. Capitel ist citirt Jesaj. 8, 20.

Weiter aber (Cap. 16) — Gott hat uns befohlen, mit den Weibern zusammen Gottesdienst zu halten, und das genügt; denn sein Gebot ist die Gerechtigkeit. Auch wenn er etwas befiehlt, was menschlich betrachtet ungerecht ist, muss man es für gerecht halten und es thun. Gott ist mächtig, die Ungerechtigkeit durch Justification für Gerechtigkeit zn erklären und die Gerechtigkeit durch Verwerfung als Ungerechtigkeit zu erweisen. Denn sein Wille ist die alleinige und wahre Gerechtigkeit. Wir sind Gott gegenüber Sklaven und haben nur die einzige Pflicht, ihm zu gefallen; Sklaven können den Willen ihres Herrn an sich nicht wissen; nur durch Gehorsam lernen sie ihn kennen. Des unsterblichen Gottes Gerechtigkeit kann der sterbliche Mensch nur erfassen, wenn Gott sie ihm zeigt; er wandelt ohne Licht in Finsternis, so lange ihm Gott nicht sein Licht leuchten lässt und ihm die Leuchte seines Gesetzes nicht zeigt. Was von Gott eingeschärft wird, das ist Licht, und was Gott als seinem Willen genehm erklärt, das ist seiner würdig, auf dass er in Allem seine Souveränetät offenbare; denn andernfalls wäre er nicht der Herr und wir nicht die Sklaven. Also sollen wir zuversichtlich mit den Weibern zusammen Gottesdienst feiern; denn, da Gott es so will, handeln wir dabei gerecht. Im Privatleben dagegen sind die Wohnungen der enthaltsamen Kleriker und der Jungfrauen zu trennen; denn was Gott als unrecht beurteilt, kann nicht gerecht sein, auch wenn bei dem Zusammenleben nichts Schlimmes vorgenommen wird. Eine Reinheit, die wider Gottes Gebote streitet, kann unmöglich zum Siege gelangen. Er, der uns befohlen hat, dass wir im Gottesdienst zusammen mit den Weibern triumphieren, befiehlt uns auch, dass wir im Privatleben die Anläufe der Weiber fliehen.[1]

Seelsorgerische Besuche bei Frauen (Cap. 17) müssen die Kleriker auch abstatten, und Schlimmes kann sich dabei nicht ereignen, wenn alles ehrbar und heilig zugeht.[2] Der Verfasser kehrt (Cap. 18) zu dem Gedanken c. 9 zurück, indem er vor verwegener Zuversicht warnt. Wer den Feind in sein Haus aufnimmt, indem er spricht: „Ich halte meinen Gegner gefangen

1) In dem 16. Capitel sind citirt Sap. Sal. 9, 13—19, Ps. 118, 105, Ps. 18, 9, Röm. 10, 3, I. Cor. 15, 56.

2) In dem 17. Capitel sind citirt I. Cor. 14, 40, I. Thess. 4, 12, Sap. Sal. 6, 11, II. Tim. 2, 5, I. Cor. 9, 24. 25.

und trete ihn so stets nieder", der gleicht einem Manne, der einen Schatz besitzt und den Räuber ins Haus aufnimmt. Nein, den kleinsten Spalt unsres Hauses müssen wir zustopfen und so unsern Schatz schützen.[1] Wie pervers ist es (Cap. 19), dass die Kleriker statt eines gleichfalls enthaltsamen Mannes oder eines Sklaven ein Weib in die Hausgemeinschaft aufnehmen. Ist das Weib denn nützlicher, oder wird das ein ehrbarer Nutzen sein, was aus einer unehrbaren Gemeinschaft entspringt? Gleiches und Gleiches gehört zusammen. Aber selbst wenn das Weib wirklich nützlicher wäre, müsste der Vorteil des Fleisches hinter dem, was dem Geiste nützlich ist, zurückstehen. Der Verfasser schildert nun sehr drastisch die List des Satans, wie er in den Gemeinschaften der Enthaltsamen mit Weibern erst alles ehrbar und ordentlich zugehen lässt, sie dann einander unentbehrlich macht, sie immer enger zusammenführt, zuletzt aber einen Sturm erregt, in welchem die nebeneinander fahrenden Schiffe zusammenstossen und untergehen. Auch wie ein Jäger handelt er, der vorsichtig seine Schlingen legt, bevor er mordet.[2]

Nun aber (6) erfolgt der Haupteinwurf der Gegner: „Sind die Kleriker des Zusammenlebens mit Weibern wegen zu tadeln, so sind auch viele Heilige zu tadeln, die mit Weibern gelebt haben, Elias, der bei der Wittwe blieb, die Apostel, die Weiber als Begleiterinnen mit sich führten, Johannes, der auf Geheiss des Herrn die Mutter des Herrn zu sich nahm, der Herr selbst, dem einige fromme Frauen aus ihrem Vermögen Nahrung spendeten, dem Martha diente, der am Brunnen allein mit dem fremden samaritanischen Weibe sprach, und dem ein Weib mit ihren Thränen die Füsse wusch und mit ihren Haaren trocknete. Ausführlich (Cap. 20—27) geht der Verfasser auf diesen Einwand ein. Zunächst nennt er die, welche so argumentiren, Rechtsverdreher, welche die Richter durch unpassende Beispiele verwirren (Cap. 20).[3] Sodann deckt er die „imitatio in perversum" auf, die hier geübt wird (Cap. 21): in gewissen Stücken bekennen wir uns den Alten gegenüber als zu schwach, um sie

1) In dem 18. Capitel sind citirt Eph. 4, 27, Proverb. 11, 31, Sir. 19, 1.

2) In dem 19. Capitel sind citirt Sirach 13, 15, Sirach 27, 9, Sirach 42, 14, II. Cor. 2, 11, Prov. 14, 12.

3) In dem 20. Capitel sind citirt Sirach 32 (35), 17 und Proverb. 26. 4. 5 (ausser den von den Gegnern angeführten Beispielen).

nachzuahmen, aber in andern behaupten wir ihnen gleich zu sein. Das, was sie in der Übung der Tugend geleistet, im Ertragen von Hunger, Durst, Blösse, vollkommenem Verzicht oder in 40tägigem Fasten, wie der Herr, das lassen wir bei Seite — wir sind ja zu schwach! —, aber Weiber wollen wir bei uns haben wie sie! In Wahrheit steht es aber so, dass wir, wenn wir auch alles leisten würden, was die Apostel in der Tugendübung geleistet haben, doch keine Apostel wären; denn „nicht alle sind Apostel". Wenn Christus gewagt hätte, sich mit Gott zu vergleichen, er, der gesagt hat: „der Vater ist grösser als ich", oder wenn die Apostel gewagt hätten, sich mit Christus zu vergleichen, dann würde auch uns dieselbe Tugendleistung den Aposteln gleichstellen. Armselige, ihr wagt es euch ohne Furcht jenen gleichzustellen und zur Beschönigung eurer Sünden angebliche Analogien von dem Sohne Gottes und den Donnersöhnen zu entlehnen![1] Gering müssen wir von uns selbst denken (Cap. 22) und uns nicht den Aposteln vergleichen wollen; übrigens hat der Apostel Paulus, der doch sagen durfte, dass er am meisten gearbeitet habe, das Beispiel der anderen Apostel nachzuahmen sich gescheut und kein Weib mit sich geführt. Ihn ahme nach, der du dich als Apostel aufwirfst. Er unterschied die verschiedenen Charismen sehr wohl; wir aber schmeicheln uns, als seien wir den Aposteln gleich, und ohne Einsicht, was die Apostel und Heiligen alle geleistet, wollen wir es ihnen nachthun, statt den leichteren Weg zu gehen. Wir bedenken nicht, dass auf einem schwierigen und schlüpfrigen Pfade einer wohl zu gehen vermag, aber der andre fällt: einer besteht den Sturm, der andre geht unter.[2] Wollen sie aber auf Beispiele sich berufen (Cap. 23), warum denken sie nicht lieber an die ehebrecherischen Presbyter bei Daniel? Doch will ich nicht abraten, die Apostel nachzuahmen, nur der Gleichstellung mit den Heiligen will ich widersprechen. Den Aposteln sollen wir als den Lehrern folgen, nicht aber sollen wir die von ihnen erzählten Geschichten

1) In dem 21. Capitel sind citirt III. Reg. 19, 4 (Matth. 19, 27), II. Cor. 6, 4—7, I. Cor. 12, 29, Joh. 14, 28 (Marc. 3, 17), Philipp. 2, 3, Philipp. 2, 5—7.

2) In dem 22. Capitel sind citirt II. Cor. 10, 12. 13, I. Cor. 15, 10, I. Cor. 9, 5, I. Cor. 9, 26. 27, I. Cor. 4, 16, I. Cor. 15, 41, (I. Cor. 12), Sirach 32, 20 (?), I. Cor. 7, 7.

verdrehen und, das Vorbild der Heiligen vorschützend, unsre Schmach verdecken. Lieber sollten wir bekennen, dass wir jene Geschichten nicht verstehen, als dass wir etwas Unehrbares in der h. Schrift annehmen. Denen, die gut sind, ist alles, was da geschrieben ist, gut, und sie nehmen, was gut geschrieben ist, gut auf.[1] Doch wir wollen die Gegner, nachdem wir sie widerlegt, auch belehren (Cap. 24), um die Heiligen zu rechtfertigen und jene zur Busse zu führen. So werden wir der Anweisung des Paulus gerecht.[2] Zunächst — der Herr hat sich von Weibern bedienen lassen (Cap. 25), um im voraus jene Häresie zu widerlegen, welche die Ehe verbietet und die, welche der Herr zusammengefügt hat, wider das Naturprinzip und das Evangelium scheiden will. Er wollte zeigen, dass auch verheiratete Frauen zu ihm kommen dürfen. Aber die nötige Vorsicht fehlte nicht: nur kurze Zeit sprach er mit der Samariterin und belehrte sie, nur kurze Zeit liess er sich von Martha bedienen, und um was handelte es sich dabei? um geistlichen Trank und Speise; denn seine Speise war, den Willen des Vaters zu thun. Auch die Apostel haben Weiber nicht, um sie zu verderben, mit sich geführt, sondern damit sie Ehrfurcht lernten.[3] Ausserdem ging nicht einer mit einer, noch bestand eine zuchtlose Gemeinschaft wie jetzt (Cap. 26). Da war kein Lachen und kein Scherzen, noch berückten psallierende Jungfrauen das Ohr mit vergifteten Gesängen. Wie streng die Apostel in der Beurteilung jeder Vertraulichkeit waren, zeigt sich an ihrem Befremden, als sie den Herrn mit der Samariterin sprechen sahen. Vollständige Verblendung aber ist es, wenn sie das in Thränen aufgelöste Weib zur Beschönigung ihrer Ungebundenheit anzuführen wagen. Wohl hat Johannes die Mutter des Herrn zu sich genommen, aber schon der Name „Mutter" genügt, um sie zu charakterisieren, dazu: es giebt nur eine Mutter Christi; ihr, die die „Majestät" geboren hat, darf sich keine andre vergleichen. Auf Befehl des Herrn ging Elias zur Wittwe; diese gab ihm Gelegenheit, zur Zeit der Hungersnot dort das Wunder zu thun, dass er und sie

---

1) In dem 23. Capitel sind citirt (Daniel in Susann.), II. Cor. 11, 12. 13, I. Tim. 1, 7, I. Cor. 8, 2, I. Tim. 1, 8.

2) In dem 24. Capitel ist II. Tim. 2, 24—26 citirt.

3) In dem 25. Capitel sind citirt Matth. 19, 6, Joh. 4, Luc. 10, 38 ff., Joh. 4, 34, I. Cor. 9, 5, Luc. 8, 1—3.

und ihre Kinder erhalten blieben. Das war keine Situation der Üppigkeit, wo alles ärmlich und gering in der Behausung war. Willst du dich auf Elias berufen, so nimm zuvor die Entbehrungen, die er geleistet, auf dich, die Einsamkeit und das 40tägige Fasten! Für uns aber hat nach dem Herrnwort nur noch einer den Geist und die Kraft des Elias, Johannes.[1] Wie weit ist es gekommen (Cap. 27), dass wir über die erstaunlichen Tugendleistungen der Heiligen im Vergleich zu dem, was die Leichtsinnigen thun, disputiren müssen! Die Heiligen haben nur Keusches und Erhabenes gethan und stimmen dir nicht bei. Wir wollen auch fürder nicht anders von diesen Freunden Gottes sprechen als in Ehrfurcht, magst du sie auch weiter für dich anzuführen die Frechheit haben. Du bist bereits durch die apostolische Mahnung aus dem Verkehr mit der Kirche ausgeschlossen. Diese Räuber der Keuschheit mögen gehen und ihren Weibsbildern ihre widerwärtigen Anklagen gegen die Heiligen darlegen![2]

Berufen sich die Gegner aber (7) auf die Engel (Cap. 28), so wissen wir, dass auch Engel mit Weibern gefallen sind. Eine heftige Anklage der Gegner schliesst sich hier an;[3] II. Petr. 2, 13. 14 wird auf sie bezogen.[4] Ganz besonders verschlagen aber ist es (8), wenn man (Cap. 29) das Gebot der „Liebe“ ausspielt, um die Gemeinschaft mit Weibern zu rechtfertigen. Der Verfasser lässt solcher Verkehrung gegenüber die Liebe selbst sprechen und sich verteidigen. Die Liebe aus reinem Herzen ist gefordert; das aber ist eine mörderische Liebe, die die Töchter

---

1) In dem 26. Capitel sind citirt Joh. 4, 27, Sap. Salom. 2, 21. 22, Matth. 26, 7 ff., Joh. 19, 27, III. Reg. 17 (auch 19, 8), Luc. 1, 17, Matth. 11, 14.

2) In dem 27. Capitel sind citirt Ps. 138, 17 und II. Tim. 3, 5. 6.

3) „Insaniunt prorsus et calent incendio feminarum, quotquot huic interdictioni [scil. Pauli apostoli] non cedunt, et obscoenitatibus inhiantes malunt mori quam contenti sint a lateribus mulierum aliqua disiunctione divelli, ut ad explendam suae aviditatis inluviem etiam in puncto temporis non sint sine feminae voluptate, et hunc habent in mulieribus fructum, ut in illas semper defixa intentione desideria satient oculorum, ne vel monumentum aliquod transeat, quando indiguerunt quod affectant. sic inter eos integritas emoritur, ubi omnis commoratio seu convivendo seu commorando corruptis adfectionibus inquinatur.“

4) In dem 28. Capitel sind citirt Genes. 6, Galat. 1, 8, II. Pet. 2, 13. 14, Sirach 14, 8, Hiob 31, 7, Prov. 27, 20, Pred. Sal. 1, 8. Sirach 31, 15.

der Mutter-Kirche zu Fall bringt und zu Huren macht. Da ist selbst Hass und Feindschaft besser.[1] Auf der ganzen Welt ist fast das ganze Menschengeschlecht verbunden (Cap. 30), und überall giebt es eine Blutsverwandtschaft, die sich von den Zugewanderten unterscheidet. (Dennoch) können Eltern, können Brüder, können Söhne, können, was mehr ist, sogar Gatten die ihnen von Gott gewährten Bande der Natur durchbrechen, aber die Kleriker vermögen — obgleich hier Gott nichts gewährt, sondern vielmehr verboten hat — nicht die durch die Weiberumschlingungen verknechtete Liebe fahren zu lassen. Verwandte trennen sich, aber Kleriker weigern sich, von fremden Weibern fortzugehen. Hätte Gott etwas Ungewöhnliches anbefohlen, so müssten sie es thun, da Gott ihnen zur Ausführung des Unmöglichen den heiligen Geist gegeben hat, den die Weltmenschen nicht haben. Nun aber wird etwas, was auch den Heiden, geschweige den Christen, möglich und leicht ist, vorgesehen, aber bei den Klerikern wird es entkräftet.[2] Weiter, ich sehe, dass viele christliche Eheleute sich trennen und gesonderte Wohnungen beziehen (Cap. 31), aber unsre Eunuchen halten es nicht aus, ohne ein Weib zu schlafen. Jene überwinden die eheliche Liebe durch die Liebe zur Enthaltsamkeit, diese kommen nicht zum Widerwillen gegen das Zusammenleben mit Weibern. Wie pervers ist diese „Liebe“: Die, welche Weiber haben, sollen sich bestreben, solche zu sein, die nicht haben, und die, welche nicht haben, sollen sich rühmen, wie wenn sie hätten![3] Aber sie sagen (Cap. 32): „Es ist Liebe.“ Nein, es ist eine sich selbst feindliche Liebe. Das ist vielmehr die wahre Liebe, die innerhalb der Ehe trennt, um in der Keuschheit zu verbinden; das ist die heilige Liebe, die über die Ehelichen zu gemeinsamem Lobe die Enthaltsamkeit bringt. Die lieben sich in Wahrheit unzertrennlich, die, um über sich zu triumphiren, auseinander gehen, obgleich das weder das Strafgesetz noch die Natur, weder die Schrift noch der Herr noch der Apostel fordert. Jene aber, die da weder dem Strafgesetz noch der Natur noch der Schrift noch dem Herrn noch dem Apostel noch dem Wesen der Ehe

1) In dem 29. Cap. sind citirt I. Tim. 1, 5 und Röm. 31, 10.

2) „Sine ullis effectibus evacuatur“ sagt der Verf. — In diesem 30. Cap. sind citirt I. Joh. 4, 4 u. Ezech. 5, 7.

3) In dem 31. Cap. sind citirt I. Cor. 7, 29 und Philipp. 3, 19.

gehorchen, mögen zusehen, was ihre Liebe wert ist. Ihre schimpfliche Jungfräulichkeit verurteilt sie eben in dem Grade, in welchem der Verzicht auf die ehelichen Rechte jene glorificirt. Die Eheleute, ja die Israeliten beschämen sie, die da, wie Esra erzählt, ihre Frauen und Kinder wegschickten, die sie wider Gottes Gebot gehabt hatten. Sie, die da jetzt, statt die Weiber zu entlassen, sich an fremde Weiber hängen,[1] was würden sie thun, wenn ihnen befohlen würde, Kinder und Ehefrauen fahren zu lassen? Oder wann werden sie im Stande sein, für Christus ihren Blutsverwandten abzusagen, da sie Weibsbilder, die nicht ihre eigenen sind, den Geboten Christi vorziehen? Ich meine, sie werden leichter für die Weibsbilder ihren eigenen Verwandten absagen als um Christus willen jene aufgeben.[2] Sind aber die, welche ihre Verwandten nicht aufgeben wollen, Christi nicht wert (Cap. 33), was können sich die versprechen, welche sich durch ihre — nicht Verwandte betreffende — Liebe als Verächter Christi darstellen? Sie werden durch die Verdienste jener zu Schanden gemacht, die in ihrer Christus-Contemplation auch keinen Verwandten ausnehmen. Aber auch jene beschämen sie, welche den Kampf mit dem eigenen Fleisch scheuen und sich selbst entmannen. Wie diese, die sich selbst verstümmeln, zu beurteilen sind, überlasse ich einer Untersuchung an einem andern Ort. Aber den geistlichen Eunuchen gegenüber, mit denen ich es hier zu thun habe, erscheinen sie als die Besseren, denn sie schonen sich selbst nicht, geschweige dass sie den Weibern zur Versuchung werden. Sie schneiden sich ihre Glieder entschlossen ab, jene werden zu ihrem eigenen Verderben fremden Gliedern gefährlich.[3] Doch ich will hier keine weiteren Vergleiche ziehen, damit die sich selbst Verstümmelnden, die kein christliches Gericht straffrei lässt, nicht Oberwasser bekommen. Sie haben Unrecht, und ich habe sie nur erwähnt, weil die Strafe besonders empfindlich ist, von Verurteilten verurteilt zu werden. Die geistlichen Eunuchen mögen doch auf die Juden blicken, die sich bis heute nach dem Gesetz beschneiden lassen, und sich dann fragen, was sie verdienen, da

1) So glaube ich den Satz: „Qui nunc pro demittendis feminis alienis adiunguntur“ verstehen zu sollen.

2) In dem 32. Cap. sind citirt Esra 10, 1 ff. u. Luc. 14, 26.

3) Der Verfasser führt dies noch breiter aus.

doch der Herr gesagt hat: „Es sei denn dass eure Gerechtigkeit besser sei als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr nicht in das Reich Gottes kommen.“ Auch die Götzendiener können uns um ihrer Gallen willen verhöhnen, die sich freiwillig verschneiden; aber unsre Kleriker ertragen lieber den Schaden der Gemeinschaft mit Weibern, während sie sie doch selbst dann abthun sollten, wenn sie mit ihnen geboren wären, um nicht vor den Götzendienern erröten zu müssen. Die Kleriker wollen schlechterdings kein Opfer bringen, geschweige dass sie sich Leiden unterziehen; nur an der Weiberliebe, meinen sie, können die reinen Mysterien ihrer Liebe sich zeigen.[1]

Doch, wenden sie ein (9): „Einige von unseren Verächtern[2] hatten in gleicher Weise Weiber in ihren Häusern und haben das Martyrium erlitten; dadurch haben sie ihr gutes Gewissen bewährt“ (Cap. 34). Das beweist nichts; denn öfters sind auch Ehebrecher und Verbrecher aller Art Märtyrer geworden, nachdem sie sich bekehrt hatten. Die Bekehrung muss vorangehen, zumal wenn es sich um das schlimmste Verbrechen, das Verbrechen gegen die Kirche, handelt. Das ist eine schuldige Unschuld, welche das Ansehen der Braut Christi schädigt. Christus, das unbefleckte Lamm oder vielmehr die himmlische Unschuld, hat sich für die Kirche ganz und gar in Schmach gesetzt, um sie ohne Makel noch Runzel unverletzt darzustellen — wie handelt da der Kleriker, dem die Braut Christi zu demselben Zweck anvertraut wird und der um der Liebe zu einem Weibe willen die ganze Kirche schuldig erscheinen lässt? Ich darf sagen: Von Gott dem Vater ist der Sohn aus dem Schoss des Vaters gesandt und hat auf lange Zeit sein Reich verlassen, damit er die Kirche rein und unschuldig mache, der Kleriker aber kann sich von der Seite des Weibes nicht trennen, damit er die Kirche nicht infam mache.[3] Aber, sagen sie, „Im Martyrium wird uns verziehen, wie unseren Vorfahren“ (Cap. 35). Dann könnten wir uns ja im Vertrauen auf das Martyrium den gröbsten Sünden hingeben! Lasset uns Böses thun, gilt dann, damit Gutes

1) In dem 33. Cap. sind citirt Matth. 5, 20, Luc. 16, 8 u. I. Tim. 5, 24. 25.

2) S. darüber § 3.

3) In dem 34. Capitel sind citirt I. Pet. 1, 19, Eph. 5, 25. 27, (Joh. 1, 18).

komme. Solches Vertrauen auf das Martyrium ziemt den Schülern der Mathematiker und Astrologen, welche die Zeiten vorherwissen, die der Vater seiner Macht vorbehalten hat. Doch auch dann gilt es, dass man vor dem Martyrium Gutes gethan haben müsse. Lasst uns vielmehr glauben, dass das Martyrium schon über ihnen schwebe; bevor sie Märtyrer werden, unterliegen sie den Geboten Gottes, und es ist eine Frechheit, sich wider seine Autorität auf Menschen, auf die Vorfahren, zu berufen. Auch hat ihnen der Herr diese Widerrede selbst abgeschnitten durch die Worte: „Nach den Geboten eurer Väter sollt ihr nicht leben“.[1]

Ist ihnen nun diese Ausrede und jede andre, die sie geschäftig aufsuchen, abgeschnitten, so führen sie endlich (10) noch das Wort des Paulus an: „Wer bist du, der du einen fremden Knecht richtest?“ (Cap. 36). Das Wort steht in Kraft, aber sie führen es gegen die Meinung des Paulus an; es bezieht sich auf solche, die keinen Teil des Gesetzes befehden, und denen gewährt es Schutz, die in Folge eines Gelübdes etwas thun und dabei gegen keine Bestimmung des kirchlichen Rechts verstossen. Es handelt sich an der Stelle um Speiseauswahl: da soll man Niemanden richten, aber die Übertreter des Gesetzes übergiebt der Apostel den kirchlichen Gerichten und verbietet den Umgang mit solchen Brüdern, die unordentlich leben.[2]

Damit hat der Verfasser die Widerlegung beendigt; aber er fügt noch einen sehr langen Schluss seinen Ausführungen bei, der nicht weniger als zehn Capitel umfasst: Alle Bibelstellen, auf die sich die Gegner berufen und die sie verdrehen, sind ihnen genommen (Cap. 37). Ihr, haltet euch an die unzweideutigen Gebote der h. Schrift; auch kraft meines Amts sage ich euch das. Rottet aus eurem Acker alles Unkraut aus; auch den kleinsten Funken, der zur wilden Flamme werden kann, erstickt! Zieht euch auf eine „singularitas laboriosa“ zurück![3] Bedenkt, was es heisst, dem heiligen Volke vorzustehen, und beachtet

1) In dem 35. Capitel sind citirt Röm. 3, 8, Marc. 13, 32, Act. 1, 7, I. Thess. 5, 2, Ezech. 20, 18. 19.

2) In dem 36. Capitel sind citirt Röm. 14, 4, (I. Cor. 5, 4), II. Thess. 3, 6.

3) In dem 37. Capitel sind citirt II. Tim 4, 4, (Esra 10, 1 ff.) Röm. 16, 17, II. Tim. 2, 14—17, Tit. 2, 1. 2, Matth. 13, 22, Jerem. 4, 3. 4, Sirach 11, 32.

was es heisst, die göttlichen Sakramente zu vollziehen (Cap. 38); die, welche von den Altären leben, müssen den Altären gefallen, und eine solche Sorge um Reinheit ziemt den Geheiligten, wie sie die h. Handlungen selbst besitzen, denen sie dienen. Darum ziemt euch, einsam zu leben, nicht aber jene Gemeinschaft („parilitas"),[1]

„quae non nisi corruptionem seminat, pullulat vitia,
cupiditatem concipit, ignominiam parit,
rabiem concitat, porrigit furiam,
lasciviam pascit, petulantiam nutrit,
casus exaltat, ruinas aedificat,
ripas eripit, praecipitia instruit,
periculis navigat, naufragiis velificat,
perditione gaudet, interitum fovet,
confusionem mercatur, thesaurizat opprobrium,
criminationem exaggerat, accusationes inflammat,

et catervatim semel in fascem glomerans numerosas indagines captionum per infinita dedecorum multiplices mortes invehit in perniciem perditorum".[2]

„Tot itaque et tantas strages (Cap. 39) calamitatis et pessimae conversationis nemo prosternit, nemo calcat, nemo funestat, nisi singularis castitas sola,

quae munimen invictum est sanctimoniae et expugnatio
fortis infamiae,
fortitudinis firmitas et lasciviae petulantis infirmitas,
probitatis praesidium et inprobitatis excidium,
animae victoria et corporis praeda,
ubertas gloriarum et captivitas criminum,
pronuba sanctitatis et repudium turpitudinis,
sinceritatis indicium et abolitio scandalorum,
exercitium continentiae et evacuatio tota luxuriae,
pax secura virtutum et debellatio quieta bellorum,
puritatis culmen et libidinis carcer,
honestatis portus et ignominiae naufragalis locus,
virginitatis mater et hostis inmunditiae,

---

1) Ich drucke hier und im Folgenden die wichtigsten Proben der rhytmischen und z. T. gereimten Prosa des Verfassers ab.

2) In dem 38. Capitel sind citirt (I. Cor. 9, 13), I. Cor. 9, 12, II. Cor. 6, 3.

lorica pudoris et spolium probrositatis,
corruptionis exitium, murus rigoris et destructio vulgaritatis,
severitatis gladius, triumphator et occisor dissolutionis,
armatura virium et exarmatio fluxurarum,
integritatis dignitas et fornicationis addictio,
claritatis fastigium et dedecoris praecipitium,
voluntas bonorum operum et afflictio vitiorum,
refrigerium pudicitiae et poena petulantiae,
adquisitio triumphorum et facinorum detrimentum,
requies salutis et perditionis exilium,
vita spiritus et carnis interitus,
status qualitatis angelicae, funus humanae substantiae.

huius retinaculis omnis obscoenitas frenatur et conpedibus eius calces furentis libidinis statuuntur. in hac velut in scopulo franguntur inpetus qualescumque sanguinis inundantis et in illa sedatur spumans tumoris insania corporalis. quae dum sibi subtrahit adminicula concupiscentiae, mortua membra sua cognoscitur baiulare".[1]

Nur durch das glänzende Messer der „singularitas" wird die menschliche Natur von den Fleischeslüsten befreit (Cap. 40); sie führt die „Eunuchen" zum Gastmahl der Heiligkeit und ihr schenkt die Heiligkeit den Hochzeitsring. Sie macht den Unterschied von Mann und Weib zu einem bloss scheinbaren, indem sie die Functionen beider Geschlechter tilgt, oder sie schafft vielmehr aus beiden eine dritte Form, so dass sie schon vor der Auferstehung wie die Engel sind. Die Klarheit der Engel wird bereits an ihnen erkannt.[2] Nur die „singularitas" ist, wie Salomo sagt, ohne Kinder in Glorie (Cap. 41); sie hat nicht nur ein gutes Gewissen, sondern bleibt auch frei von bösem Verdacht; so ist sie die Vollendung der Keuschheit, die ohne sie den Vorwürfen ausgesetzt bleibt, und der Heiligkeit, die nun auch die Feinde loben müssen. Sie liebt, an ihr haltet fest; denn sie allein vermag die Weiber zu bekämpfen! Wenn auch noch keine böse Lust die Brust bestürmt, so begebt euch doch schnell zum verborgenen Schutz der „singularitas", damit ihr später der Lust

1) Es folgt am Schluss dieses 39. Capitels Col. 3, 5. 6.

2) In dem 40. Capitel sind citirt Luc. 20, 35. 36 u. Sap. Sal. 4, 1. 2.

entgeht.[1] Allem Übelen muss man stets zuvorkommen (Cap. 42), nicht aber sich von ihm überraschen lassen — wieviel mehr gilt das von der Weiber-Gefahr, denn wenn die Begierde hier einmal anfängt, hört sie nicht mehr auf. Wer also noch nicht versucht ist, soll auf seiner Hut sein. Wir sind Menschen und tragen unsre Gebrechlichkeit am Fleische; daher müssen wir uns wappnen nach allen Seiten. Die geistliche Tapferkeit, die wir empfangen haben, ist den Vorausschauenden, nicht den Tollkühnen gegeben, und der heilige Geist schützt nicht die, welche sich in Gefahr begeben, sondern die sie vermeiden.[2] Rechnen wir auf ihn, so müssen wir seine Ordnung festhalten. Das tollkühn sich überstürzende Heer fällt (Cap. 43), wenn es die Anordnungen des Feldherrn durchbricht; sicherer noch geht unter, wer ohne die Waffen der Lehre des Geistes triumphieren will.[3]

Vertraut ihr also darauf, etwas von geistlichen Kräften zu besitzen (Cap. 44), so gedenkt, was den Geistlichen geziemend ist. Das, was ich euch schreibe, ist nicht fleischlich, wie auch Paulus sagt: „Wenn Einer glaubt, er sei ein Prophet oder geistlich, der erkenne, was ich euch schreibe." Täuscht euch nicht damit, ihr könntet als geistliche unter den Waffen der Lasterhaften weilen und wäret nicht ungeeignet für die Würde des Klerikats, da ja die höher Stehenden auch grössere Anfechtungen erleiden müssen. So ist es, aber um so grösser muss eure Furcht sein, dass ihr nicht erniedriget werdet. Mit allen Kräften bitte ich euch, euch in strenger Absonderung zu halten, damit ihr nicht durch die Weiber oder die Weiber durch euch in Schande kommen. Hat Einer eine Mutter oder Tochter oder Schwester oder Gattin oder Verwandte, so möge er sie ohne eine Magd oder sonst eine Fremde im Hause haben, damit das Verweilen Jener in seinem Hause nicht als Vorwand erscheine. Können diese Verwandten aber selbst nicht ohne weibliche Bedienung oder Freundinnen sein, so mögen sie die Wohnung verlassen: der Kleriker soll sie ihrer gewohnten Hülfe nicht berauben, sie

---

1) In dem 41. Capitel sind citirt Eph. 5, 9. 10, Philipp. 2, 14. 15, I. Tim. 3, 7.

2) In dem 42. Capitel sind citirt Proverb. 30, 16 u. Sirach 3, 26.

3) In dem 43. Capitel ist die Stelle citirt: „Vae qui per praesumptionem suam aliquid faciunt, non per deum"; sie ist nicht nachgewiesen (Jerem. 17, 5 ?).

aber sollen ihn durch diese Weiber nicht beflecken. Sie können ja mit frommen Frauen zusammen leben. Auch eine geringe oder alte Person, wenn sie ihm nicht verwandt ist, soll der Kleriker nicht zu seiner Bedienung aufnehmen; grade solche Fälle sind besonders gefährlich, weil sie keinen Verdacht erregen und weil der bösen Lust schliesslich auch das Hässliche und Verachtete durch Teufels Wirken als schön und begehrenswert erscheint.[1] Muss aber der Kleriker als Gast auf Reisen in einem Hause weilen, in dem Weiber sind, so halte er sich aufs ängstlichste zurück (Cap. 45). Alle Berührungen mit Weibern seien so kurz wie möglich und sollen sich nur auf ihr Seelenheil beziehen. So wandelt, so benehmt euch, dass die Kirche stets in den Klerikern ihren fleckenlosen Senat besitzt. Strenge, Autorität, Kraft und Gravität regiere bei euch im Verhältnis zu den Weibern.[2] Um Alles zusammenzufassen (Cap. 46), verweisen wir euch auf die Worte des Apostels, die Alles in Kürze enthalten: „Was wahrhaftig ist, was ehrbar usw.“ [3]

§ 3.

Unser Traktat ist ein Lehrbrief, den, wie es bei flüchtiger Betrachtung scheint, ein Bischof[4] an den gesamten Klerus seiner Diöcese gerichtet hat[5]. Er selbst ist seit geraumer Zeit abwesend, hat aber durch Briefe den Zusammenhang mit seinen Klerikern aufrechterhalten, unter denen namentlich ein Brief „omnium morum instituta de lege commendans summatim omnia continuit quaecumque universis clericis generaliter ad dirigendam regulam conpetunt disciplinae“.[6] Andere Schreiben waren an Einzelne gerichtet.[7] Der ausführliche Brief, den er nun sendet, ist lediglich durch die Erfahrung veranlasst, dass einige — wie es scheint viele — Kleriker mit Weibern in engster Haus-

1) In dem 44. Capitel ist Sirach 10, 34 citirt.

2) In dem 45. Capitel ist Sirach 42, 12 citirt.

3) Philipp. 4, 8. 9.

4) „Vos non tantum persuasione sed etiam potestate convenio“ (C. 37), s. auch c. 1.

5) Nur an den Klerus, nicht auch an die Laien; das geht aus vielen Stellen, namentlich aber aus c. 38, deutlich hervor.

6) Cap. 1.

7) Cap. 1: „Litterae, quae per absentiam meam frequentiam omnibus pensaverunt, (negligentibus quibusdam) numquam defuerunt“.

gemeinschaft zusammenleben, und hält sich streng an dies Thema. Eine „alia disputatio" über die Selbstentmannung wird (C. 33) angekündigt.

Es fehlt indessen viel daran, dass uns ein klarer Einblick in die Situation gewährt wäre. (1) Dass der Verfasser Diöcesanbischof ist (die Leser, d. h. die Kleriker, werden als „filii carissimi" angeredet) und die Kleriker Priester einer einzelnen Diöcese, ist bei näherer Betrachtung unwahrscheinlich. Der Schreibende erscheint vielmehr als Haupt und Führer bez. als angesehener Lehrer (Bischof oder Priester) einer Gruppe (Partei), und die Kleriker sind nicht Kleriker einer Einzeldiöcese. Die Bezeichnung des Inhalts des früheren Briefs als eine Darlegung der allgemeinen klerischen regula disciplinae (also auch allen Klerikern geltend) ist anderenfalls auffallend, auffallend auch die Behauptung (c. 1), dass „die Kirche" durch unsre Trägheit „redigitur per dies singulos ad nimiam paucitatem". Er scheint hier von der Gesamtkirche zu sprechen und nicht von einer Diöcesankirche.[1] Wie aber kann durch die Trägheit seiner Kleriker die Gesamtkirche im 4. oder 5. oder 6. Jahrhundert immer mehr zusammenschwinden? Da muss doch wohl an eine Sekte, die sich selbst für die Kirche hält, gedacht werden[2]. (2) Undurchsichtig ist auch die Abwesenheit des Verfassers; man erkennt nicht auf den ersten Blick, ob sie eine freiwillige oder unfreiwillige ist; ersteres erscheint aber als das näher liegende (von Exil oder Gefängnis ist nicht die Rede), jedenfalls ist sie eine schon seit längerer Zeit bestehende. Von Rückkehr des Verfassers ist nicht die Rede; wäre er aber der Bischof der Kleriker, an die er schreibt, so erwartet man eine Mitteilung über die Rückkehr. (3) Dass der Verfasser es für nötig gehalten hat, in einem früheren Brief, wenn auch „summatim", eine vollständige Ethik für Kleriker niederzuschreiben und abzusenden, ist auch befremdlich und erweckt den Verdacht, die

1) Man vgl. auch C. 4: „mentior, si non videmus exinde interitus plurimorum. quanti et quales episcopi et clerici simul et laici post confessionum victoriarumque calcata certamina . . . noscuntur cum his omnibus naufragasse, cum volunt in navi fragili navigare". Der Verfasser hat die Gesamtkirche im Auge oder eine Gruppe, die für ihn die Gesamtkirche war.

2) „Corpus nostrum", sagt der Verfasser (c. 1); c. 8 spricht er von „fraternitas", c. 15 von „congregatio nostra".

ganze Situation sei erkünstelt. Oder soll man in diesem Unternehmen ein Argument für die Annahme erkennen, dass es sich um eine verhältnismässig junge Sekte handelt, die sich ihre Ordnungen neu aufbaut, weil sie die gemeinkirchlichen nicht ohne Weiteres anerkennt? Aber in den Ausführungen des Verfassers findet sich nichts, was dem Gemeinchristlichen widerspräche. (4) Auffallend ist auch, dass der Verfasser das Zusammenleben der Kleriker mit Weibern im ersten Capitel als eine eben erst eingerissene Unsitte zu bezeichnen scheint — in seiner vollständigen Ethik für Kleriker hat er von ihr geschwiegen, „sed quia nunc feminarum commoratione vulgariter inter vos quidam ignominiae devoluti sunt“, greift er aufs neue zur Feder. Hier kommt uns eine zweite Stelle zu Hülfe. In c. 34 lesen wir: „At contra et ipsi dicunt: ‚Nonnulli de contemptoribus nostris similiter feminas habentes in domibus martyrium consecuti sunt, ut innocens inter illos conscientia probaretur‘“. Die in Gemeinschaft mit Weibern lebenden Kleriker berufen sich für das Recht ihrer Praxis nicht auf ältere Vorbilder in ihrer eigenen Mitte, sondern — merkwürdig genug — auf die Praxis von Leuten, die sie als ihre „contemptores“ bezeichnen und die, obgleich sie mit Weibern gelebt, das Martyrium erlitten hätten. Diese Beziehung, die leider im Folgenden nicht erläutert wird, bleibt dunkel, aber am nächsten liegt doch wieder die Annahme, dass es sich um eine junge Sekte handelt, die von der grossen Kirche verachtet wird, ihr aber nahe genug steht, um sich unter Umständen auf sie zu berufen. Man könnte bei der Undurchsichtigkeit der Verhältnisse an eine Fälschung denken: Es war bekannt, dass Cyprian aus dem Versteck an seine Gemeinde Briefe gerichtet hat, die bald ein allgemein-kirchliches Ansehen erhielten — hat der Verfasser für Cyprian gelten wollen und deshalb so eigentümlich geschrieben? Wenige Erwägungen genügen, um diese Hypothese zu beseitigen. (1) Das Schriftstück ist erst lange nach seiner Entstehung d. h. erst im Mittelalter den cyprianischen Schriften eingereiht worden; die älteste Handschrift weiss noch nichts davon, dass es cyprianisch sein will (s. o. § 1); (2) hätte der Verfasser für Cyprian gelten wollen, so hätte er das doch wohl deutlicher ausgedrückt. Er hätte von der Verfolgung, von seinem Versteck gesprochen, wohl auch von baldiger Rückkehr, er hätte Cyprian-Schriften benutzt, ihn nach-

geahmt oder wenigstens seine Absicht irgendwie deutlich gemacht, usw. Alles das ist nicht geschehen[1]. Es ist also eine ganz gewaltsame Annahme, das Schriftstück wolle von Cyprian herrühren.

Ist unser Stück aber keine Fälschung, weder unter Cyprian's Namen noch unter dem irgend eines Anderen (denn es hat nirgendwo die Merkmale einer Fälschung), so treten die Züge in ihre Rechte ein, die freilich keineswegs ganz deutlich sind, aber doch die einzigen fassbaren. Unser Lehrbrief ist von einem Haupte einer christlichen Gruppe geschrieben, die neben der grossen Kirche steht, aber nicht einer häretischen, sondern einer schismatischen; denn der Brief enthält schlechterdings nichts Heterodoxes. Der Verfasser, von seiner Gruppe räumlich getrennt, schreibt Lehrbriefe an ihren Klerus, beklagt, dass die Kirche zusammenschmelze, und bezeichnet die Anhänger der grossen Kirche als „nostri contemptores". Die früheren Martyrien in dieser Kirche erkennt er und seine Freunde als wirkliche Martyrien an. Die nächstliegende Annahme, dass hier ein grosskirchlicher Bischof an den Klerus seiner Diöcese schreibt, scheitert daran, dass er augenscheinlich *nicht* Diöcesanbischof ist, obgleich er eine „potestas" besitzt und auf Gehorsam Anspruch macht (c. 37), und dass er überhaupt keine einzelne Gemeinde im Auge hat, sondern die „Kirche", die aber nicht die grosse Kirche sein kann. Letzteres verbietet sich ebensosehr durch den Satz: „ecclesia per dies singulos ad nimiam paucitatem redigitur", wie durch den Hinweis auf „nostri contemptores", die nur in der Grosskirche gesucht werden können.

Bemerkenswert ist noch, dass der Verfasser gleich im Eingang mit Emphase bemerkt, dass er auf Grund einer Specialoffenbarung Jesu schreibe (c. 1: „De hac re specialiter vobis domini correptione scribere compulsus sum, qui miserum me pro vestra neglegentia cum severitate conveniens mandare praecepit, ne clerici cum feminis commorentur. et licet haec admonitio sola litterarum mearum auctoritati sufficeret, tamen ne me somniatorem inrideat quisquam, sicut Joseph fratres inriserunt, scripturarum addimus firmitatem, ut omnes sciant hoc etiam modo per revelationem dominum iubere, quod litteris cognoscitur ante

1) Über eine Ausnahme s. unten.

iussisse, nec nos esse adulterantes verbum domini aut volentes iactanter de revelationibus gloriari, sed sic ante conspectum domini referendo non mentiri quod loquimur"). Da sich bekanntlich auch Cyprian nicht selten auf Offenbarungen berufen hat[1], ja ep. 66, 10 bemerkt, er werde von Einigen wie Joseph von seinen Brüdern als Träumer verspottet, so könnte man hier eine Nachahmung Cyprians vermuten. Allein diese eine Stelle ist zu schwach, um die Annahme zu begründen, da sonst, wie bemerkt, jede Beziehung auf den grossen Bischof fehlt. Die Art der Berufung lässt sie auch keineswegs als bloss gemacht erscheinen: der Verfasser markirt die Thatsache im Eingang, führt aber nur den impulsus ad scribendum auf den Herrn zurück. Was er schreibt, stellt er durchaus nicht unter den Schutz der Offenbarung, sondern giebt es als sein geistiges Eigentum. Nicht was er schreibt, ist inspirirt, sondern dass er schreiben soll, hat ihm der Herr befohlen.

„Dominus mandare praecepit, ne clerici cum feminis commorentur" — die Ausführung zeigt, dass dem Verfasser mit der Thatsache der Unsitte auch Argumente bekannt geworden sind, auf die sich die Verwegenen zu berufen versuchten. In welcher Form sie ihm zugänglich geworden sind, erfahren wir nicht. Auch lässt sich nicht überall entscheiden, wo der Verfasser Beweise der Gegner und wo er Einwürfe, die er sich selbst macht, behandelt.

Die Unsitte, gegen welche der Verfasser streitet, ist von Achelis[2] verkannt worden. Er meint, es handle sich um die uralte Sitte des Zusammenlebens mit gelobten Jungfrauen, Bräuten Christi, deren Motive und Verbreitung er so lichtvoll dargestellt hat. Aber die beiden Stellen, auf die er sich für diese Annahme beruft, sind von ihm missverstanden, die zahlreichen anderen, die dagegen sprechen, nicht beachtet worden. In c. 34 ist überhaupt nicht von Bräuten Christi die Rede, sondern von der Braut Christi, der Kirche, und in c. 16 kommen zwar virgines continentes vor, aber diese Stelle ist fast singulär, und entscheidet nicht darüber, wer die so oft in der Schrift genannten feminae, bez. feminae extraneae (alienae) sind. Dass die

1) S. meine Abhandlung „Cyprian als Enthusiast" in der Ztschr. f. NTliche Wissensch. III (1902) S. 177 ff.

2) A. a. O. S. 36.

virgines continentes, ebenso wie die clerici continentes ihre besonderen hospitia haben sollen, ist eine beiläufige Bemerkung, ebenso wie die Bemerkung in c. 44 beiläufig ist, dass Frauen, die an anderen Frauen eine Stütze brauchen, zu den „mulieres sanctae" ziehen sollen. Die feminae aber, gegen welche der Verfasser zu Felde zieht, sind, wie unzweideutig cc. 18, 38 und 44 beweisen, nicht gelobte Jungfrauen oder Bräute Christi, sondern einfach dienende Frauen, welche sich der Kleriker zu seiner persönlichen Pflege ins Haus nimmt. Der Verfasser behandelt sie durchweg als ein genus vile, und wie die Kleriker selbst nicht daran denken, sie als geistliche Ehefrauen zu betrachten, so fällt es auch dem Verfasser nirgendwo ein, es könnte sich um die alte Sitte der geistlichen Brautschaft handeln. Nein, die ganze simple. aber social tief einschneidende Praxis, die sich einzubürgern anfing, stand zur Frage, dass Kleriker, welche Enthaltsamkeit gelobt hatten, dienende Frauen in ihre Hausgemeinschaft aufnahmen. Augenscheinlich ist die Frage selbst noch neu: die Kleriker meinten im Rechte zu sein, und der Verfasser verweist nicht auf alte Bestimmungen gegen die Praxis (z. B. auf Cyprian ep. 4), sondern auf einen Specialbefehl des Herrn gegen dieselbe und auf einen Schriftbeweis, den er von nirgendwoher entlehnen konnte, sondern selbst zum ersten Mal führen musste. Dass die mit Weibern zusammenlebenden Kleriker u. a. ihre Praxis auch damit verteidigten, dass das Zusammenleben eine heroische Tugendübung bedeute, entscheidet nicht über die Natur dieser Hausgemeinschaft als einer geistlichen Ehe. Wäre sie eine solche, so hätte sich der Verf. in Bezug auf die Weiber, um die es sich handelt, anders aussprechen müssen. Er fürchtet nur, sie könnten in Hurerei verfallen (mit ihren Herren oder mit Anderen) dass sie aber ein abgelegtes Gelübde brechen würden, sagt er nicht.

Unser Lehrbrief richtet sich also an die clerici continentes, d. h. an solche Kleriker, die Enthaltsamkeit gelobt hatten[1] — dass nicht alle clerici Enthaltsame zu sein brauchten, wird sich noch zeigen —, um ihnen zu verbieten, eine femina extranea zu ihrer Pflege und Bequemlichkeit ins Haus zu nehmen; die Aufnahme der Mutter, Tochter, Schwester oder einer Verwandten wird (c. 44) ausdrücklich zugestanden.

1) Die Erwähnung von Laien in c. 4 ist ganz beiläufig und bezieht sich ausserdem auf eine frühere Zeit.

An Strenge hat es der Verfasser in der Bekämpfung der Unsitte nicht fehlen lasssen, und das Weib ist ihm der Gegenstand der Versuchung *κατ' ἐξοχήν*. Man glaubt einen mittelalterlichen Polterer zu hören. Die Ehe gilt ihm grade noch als erlaubt; günstig ist er ihr nicht, doch bekämpft er die Forderung der prinzipiellen Ehelosigkeit als Häresie.

§ 4.

Der Verfasser ist ein geschulter Stilist und ein gelernter Rhetor[1]: das zeigt jedes Capitel seiner nicht glänzend, aber gut disponirten Schrift.[2] Der Stil wird dem damaligen Geschmack der Gebildeten zugesagt haben, uns erscheint er höchst schwülstig und wenig anmutend. Eine ausführliche Probe ist aus cc. 38 u. 39 gegeben worden; man nehme etwa noch den Satz (c. 37) hinzu: „Amputanda sunt vobis universa quaecumque igniferi fomitis sulphurantibus flammis scatens fornax ebullientis carnis exaestuat, ne vel tenuis quidem scintilla servata maiora conflet incendia". Der Verfasser schwelgt förmlich — als Parallele vgl. man die Confessionen Augustin's — in antithetischen Zusammenstellungen (c. 1 nimia paucitas, c. 8 pudicus impudicissime castitatis praebet magisterium, c. 3 estote timidi, ut sitis intrepidi, c. 7 infamis sanctimonia, c. 7 continentia criminosa, c. 19 vulnifici amplexus, c. 19 inimica amicitia, c. 6 copulatio infesta, c. 29 infanda familiaritas, c. 29 parricidalis dilectio, c. 29 noxia germanitas, c. 30 ancillata caritas, c. 31 eunuchorum caritas, c. 31 perversitas dilectionis, c. 32 virginitas probrosa, c. 32 coniugalitas castrata, c. 32 vituperatione laudari, c. 33 a damnato damnari, c. 33 spiritales eunuchi, c. 37 eunuchi amatores, c. 34 noxia innocentia, c. 42 circumspecta vivacitas). Er liebt die rhetorische Wiederholung desselben Worts, namentlich im Imperativ (c. 2 credite credite, c. 3 separamini separamini, c. 6 longe satis longe, c. 13 absit absit, c. 27 parce iam parce, c. 29 succurre succurre, c. 23 ad perditionis cumulum cumulandum); er liebt überhaupt die rhetorischen Häufungen (c. 7 morbi dissensio ambigua, c. 2 praecipitia ruinarum, c. 7 pudicitia castitatis, c. 6 inimicitiae discordantes, c. 6 amica concordia).

---

1) Daher schimmert auch die Abhängigkeit von den Dichtern (Vergil und Ovid) durch.

2) Wiederholungen fehlen nicht.

Das rhetorische Spiel mit einem und demselben Wort findet sich auch; die abschreckendste Probe bietet c. 17: „Sanctum non est quod geritur sanctum, nisi sancte quod sanctum est peragatur, sicut Salomon adserit dicens: ‚Qui enim custodierint iuste iusta iustificabuntur'. sinceriter ergo sinceritas ipsa servanda est"; cf. c. 23: „bene agentibus vero bona sunt omnia quaecumque scripta sunt, qui bene dicta bene suscipiunt". Die asyndetische Nebeneinanderstellung mehrerer Worte und Sätze ist ihm geläufig sowie die parallele Anordnung gleichgebauter Sätze mit demselben Anfangswort (s. c. 19: sic explicat quod ante praestare videtur, sic de simplici caritate amorem conflat illicitum, sic per sanctitatem subinducit interitum, sic valet fortius occupare . . ., sic plenius devincere gloriatur" vgl. das dreimalige „si" in c. 15 oder c. 42: „ante famem certamus, ante inopiam laborando satagimus").

Der Wortgebrauch und die Syntax zeigen manche Eigentümlichkeiten auf, manches auch, was an Tertullian oder an die vulgäre Latinität erinnert; die meisten Parallelen aber finden sich in den Urkunden des Theodosianus Codex. Mir liegt eine nähere Untersuchung dieses Thatbestandes ferner; ich beschränke mich daher auf einige Beispiele. Der Verfasser braucht „convenire" und „mentior si" wie Tertullian; „dissimulatio" ist ihm c. 1 (u. sonst) = Vernachlässigung; „peregrinatio" scheint c. 30 = peregrinitas zu sein. „Satiare" ist c. 9 = erschöpfend ausdrücken, wie bei Cyprian ep. 69, 6. „Evacuare" wird im juristischen Sinne (= entkräften) gebraucht (c. 30 u. sonst), und auch „evacuatio" findet sich c. 39 (vgl. Tertull., adv. Marc. IV, 24). „Domini fabrica" (c. 25) ist = der Mensch, wie bei Prudentius. „Ancillatus" ist c. 30 passivisch gebraucht; c. 38 liest man „velificat". „Moderamen" ist c. 45 Mässigungsmittel wie im Theodos. Codex; „coartare" = zwingen (c. 42), wie im Theod. Cod. und in den Digesten (das Wort auch c. 22); „participium" = Teilnahme (c. 14) wie im Codex Justin.; c. 10 „gluten delictorum"; c. 9 „artari ad laborem"; c. 39 „mortua sua membra cognoscitur baiulare". Der Verfasser schreibt c. 22 „considerare quoniam". c. 32 liest man: „facile quam" (= facilius quam)[1], c. 9 „duplex triumphus est sub feminae praesentia

1) In Cap. 33 ist „peiores" schwerlich = mali, sondern bedeutet eine Abschwächung des Gedankens.

probare victorem quam in singularitate servare sponsionem integram, c. 3 „expedit quam" (= melius expedit quam), c. 2 „quin immo quam" (= plus quam). Sehr merkwürdig ist überhaupt der Gebrauch von „quin immo" (s. c. 9. 16. 26. 42, die Stellen sind oben zu c. 9 mitgeteilt).

An seltenen Worten seien angemerkt „toxicatus" (c. 10: viscum toxicatum), die zahlreichen Zusammensetzungen mit „-ficare", z. B. „clarificare", s. Lactant. (c. 41), „mortificare" (c. 19), s. Tertull. u. Prosper, „castificare" (c. 40), s. Rönsch, Itala u. Vulgata S. 175, „vanificare (c. 16), fehlt bei Rönsch, „tabefacere" (c. 1), „evacuatio" (s. o.), „iuvamen" (c. 42), s. Rönsch S. 27, „frequentativus" (c. 45), „convivationes" (c. 26), „egestosus" (c. 26), s. Aurel. Victor, Ambros., Salvian., Rönsch S. 127, „absentare" (c. 30), s. Theodos. Cod. u. Claudian, Rönsch S. 169, „perperire" (c. 43: „multo magis perperituram erogat fortitudinem"), „fluxura" (c. 26. 39), s. Rönsch S. 45, „fluxus" c. 8 = die Verweichlichungen [dieser Gebrauch ist sonst nicht zu belegen], „fluxi" (c. 27. 29) die Verweichlichten, „inaccusabilis" (c. 44), s. Gloss. Philox., „transgressor" (c. 36), s. Arnob., Tertull., „repugnator" (c. 11), „fideiussor (c. 11), s. Digesten, „contradictorius" (c. 36), s. Cassiod., „constitutionarius" (c. 36 subst.), fehlt bei Rönsch, „prolator" (c. 36), fehlt bei Rönsch. „inplanator" (c. 3), fehlt bei Rönsch, „christianitas" (c. 7), s. Donatisten, Augustin, Philast., das Wort fehlt bei Tertullian und Cyprian, findet sich aber in dem falschen Brief Cyprian's an Turasius und beim Verf. der Quaest. Vet. und Nov. Test. (Pseudo-Augustin), „causalis" (c. 6: „causale est omne quod feminae est"), „inordinalis" und „inordinaliter" (c. 6. 2), fehlt bei Rönsch, „passibilitas" (c. 45) s. Arnobius, fehlt bei Rönsch, doch s. „passibilis" und „passibiliter" (letzteres bei Tertullian), „parilitas" (c. 38. 41), s. Apulejus, Rönsch, S. 54, „contubernalitas" (c. 34), „coniugales" = Eheleute (c. 32) und „coniugalitas" (c. 14. 32), letzteres weiss ich nicht zu belegen, zu ersterem s. Cod. Justin., Rönsch S. 106, „coaequatio" (c. 22), „deceptorius" (c. 44), s. August., „probrositates" (c. 41), s. Salvian, „exercitamentum" (c. 16). Stil, Rhetorik und Vocabular unserer Schrift machen es sehr unwahrscheinlich, dass sie vor der Mitte des 4. Jahrhunderts geschrieben ist.

1) Dieser hat auch schon das Wort „paganitas".

§ 5.

Achelis hat (a. a. O. S. 36 ff.) mehrere Beobachtungen geltend gemacht, die erweisen sollen, dass die Schrift vornicänisch ist.

(1) Der Verfasser citirt noch nicht den Beschluss von Nicäa (canon 3) zu seinen Gunsten.

(2) Er setzt noch keine Strafe fest für den Kleriker, der der weiblichen Bedienung nicht entraten zu können meint. „Eine derartige Haltung ist am besten verständlich vor 325; canon 27 von Elvira (306) und canon 19 von Ancyra (314) beschränken sich darauf, die Syneisakten zu verbieten; seit Nicäa steht eine Strafe auf dem Verhältnis, das trotz bischöflicher Ermahnung nicht aufgelöst wird."

(3) Der Verfasser kennt noch keine Mönche. „Seit dem 4. Jahrh. blüht das Syneisaktentum speciell in den Kreisen der Mönche, und wer eine ausführliche Abhandlung gegen die Unsitte schrieb, konnte unmöglich das Mönchtum als die eigentliche Brutstätte unerwähnt lassen. Das thut aber der Verfasser."

(4) Das vierzigtägige Fasten war in der Kirche damals noch nicht üblich (c. 21. 26); um d. J. 325 oder bald nachher wurde es aber im Abendland Sitte[1].

(5) Der Verfasser hat die Zeiten der Verfolgung mitdurchlebt und das Fragwürdige vieler Martyrien kennen gelernt. „Je weiter man von der Zeit Diokletians sich entfernt und hineingeht in das 4. oder gar die folgenden Jahrhunderte, um so unmöglicher wird die Haltung des Verfassers."

(6) Der Verfasser setzt verheiratete Kleriker voraus und tadelt die Sitte nicht (c. 44: „Si quis (clericus) habet matrem vel filiam vel sororem vel coniugem vel cognatam etc.")

Zu diesen Beobachtungen könnte man noch einige andre stellen:

(7) Der Verfasser behandelt die Frage, ob Männer und Frauen gemeinsam den Gottesdienst feiern können (c. 13 ff.);

1) Unverständlich ist mir die Behauptung von Achelis (S. 39), auf die Zeit vor 325 passe auch vorzüglich die Bemerkung (c. 1), dass sich die Kirche fortwährend vermindre. Diese Bemerkung passt vor dem Zeitpunkt 325 ebenso schlecht wie nach demselben; sie ist, wie Achelis selbst — freilich nur hypothetisch — annimmt, nur in Bezug auf eine kleinere Gemeinschaft verständlich, in Bezug auf die Gesamtkirche sinnlos.

das scheint in jene Zeit zu führen, als Licinius die Gemeinsamkeit verbot.

(8) Er blickt nicht nur auf eine vergangene Märtyrerzeit (c. 4. 34) zurück, sondern er und seine Adressaten setzen voraus, dass noch jetzt Martyrien vorkommen, ja dass sie selbst Märtyrer werden können (c. 35).

(9) „Infideles", „extranei" (c. 8), „gentes" (c. 30), „idololatrae" (c. 33) umgeben noch die Kirche; die Gallen üben noch die Selbstverstümmelung (c. 33); Astrologen und Mathematici treiben ihr Wesen (c. 35).

(10) Die Christologie des Verfassers erscheint vornicänisch, schreibt er doch sogar (c. 21): „Christus comparare se ipsum ausus est deo, qui ait: ‚Pater maior me est'".

(11) Der Verfasser spricht von der Häresie, die Ehe zu verbieten (c. 13. 25), ohne dabei die Manichäer zu nennen, wie das in ähnlichem Fall die Väter des 4. Jahrhunderts, z. B. Philastrius, Augustin, Gaudentius, zu thun pflegten.

Dies dürften die Beobachtungen sein, die dafür sprechen, dass unsre Schrift der Zeit um d. J. 300 angehört, oder die doch einen solchen Ansatz begünstigen. Allein die entgegenstehenden Beobachtungen, welche die Schrift der Mitte des 4. Jahrhunderts bez. den JJ. 350—375 zuweisen, sind stärker, ja sie sind durchschlagend. Jene elf Argumente aber sind sämtlich nicht so beschaffen, dass sie das 3. Viertel des 4. Jahrhunderts ausschliessen, vielmehr lassen sie sich bei näherer Prüfung mit diesem Ansatz vereinigen. Ich teile zunächst die neuen Beobachtungen mit und werde dann die oben aufgeführten Argumente mit ihnen vereinigen:

(A) Dass Stil, Rhetorik und Vocabular der Schrift es wahrscheinlich machen, dass sie nicht vor der Mitte des 4. Jahrhunderts geschrieben ist, ist bereits oben bemerkt worden.

(B) Die klerikale und sakrale Terminologie ist die der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, nicht aber die aus der Zeit des Lactantius:

(a) Episcopi und clerici sind unterschieden.

(b) Der Verfasser kennt den term. techn. „ius ecclesiasticum" (c. 36), eine Bezeichnung, die sonst zuerst in den pseudoaugustinischen Quaestiones in Vetus et Novum Testamentum

vorkommt (c. 370), aber auch dort noch nicht in dem umfassenden Sinn wie bei unserem Verfasser.[1]

(c) Der Verfasser spricht von „ecclesiastica tribunalia“ (c. 36) und in demselben Sinne von „iudicia Christiana“ (c. 33). So sprach man nicht in vorkonstantinischer Zeit. Auch das „crimen ecclesiae“ als höchstes Verbrechen (c. 34: „quibus contemptum legis et conversationis illicitae foeditatem et quod gravius super omnia crimen ecclesiae cernitur ignovisse“) gehört dem 4. Jahrhundert an.

(d) Dass ihm das Christentum als Ganzes „lex“ ist und ebenso die h. Schrift, beweist nichts; aber dass er von einem „edictum Pauli“ (c. 28) und von „interdicta divina“ (c. 29) spricht, führt m. E. ebenfalls auf das 4. Jahrhundert, ebenso die Bezeichnung „decreta legalia“ (c. 37) für Stellen der h. Schrift.

(e) Die Formel „apostoli et sancti omnes“ (c. 22) und die „sancti“ als fester Stand, der der Vergangenheit angehört und dem man sich nicht vergleichen darf (c. 23f. 27), führen in die 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts (dass die Ehelosen „sancti“ heissen, ist etwas anderes, s. c. 7. 10).[2]

(f) Der Klerus scheint so stark von den Laien getrennt und so erhaben, dass man m. E. frühestens an die Mitte des 4. Jahrhunderts denken kann. In c. 30 sind aller Wahrscheinlichkeit nach unter „mundani homines“ nicht Heiden, sondern christliche Laien zu verstehen; sie werden den „clerici“, „qui ad explicanda inpossibilia habent spiritum sanctum, quem mundani homines non habent“, entgegengesetzt. Die Kleriker als die „spiritales“ (c. 44), als „sacrati“ c. 38, ihr „sacerdotium caeleste“ c. 33.

(g) Die Terminologie für den Gottesdienst (Gottesdienst abhalten).

---

1) S. meine Abhandlung über den Ursprung des Begriffs in den Sitzungsberichten der K. Preuss. Akad. der Wissensch. 1903, 26. Febr.

2) Nicht vor der Mitte des 4. Jahrhunderts kann der Satz (c. 27) geschrieben sein: „Pro nefas dolere cogimur quod docemus, qui usque ad hoc venimus ut in comparatione fluxorum de sanctorum tremendis virtutibus disputemus. parce iam parce, protervitas! nunquam tibi sancti consentiunt qui religiosa modesta veneranda pudica pudorata cum feminis negotia peregerunt. aut si adhuc per sanctos cavillationis amfractus contendis exquirere, nos tamen amicos dei non novimus nisi ad venerationem tantummodo memorari“ (man beachte „novimus memorari“).

ist so reichhaltig, dass sie beträchtlich über das 3. Jahrhundert hinausweist: „sacra dei“ (c. 16), „festa sacra“ (c. 15), „talis convenit cura sacratis qualia sunt sacra ipsa quibus exhibent officia servitutis“ (c. 38), „divinis sacramentis insistere“ (c. 38), „sacra solemnia“ (c. 13), „sancta mysteria celebrare“ (c. 14), „conventus sacrorum“ (c. 14), „conventum celebrare“ (c. 14), „communis conventio“ (c. 15). Auch die Ausdrücke „spiritales actus“ (c. 16) und „contemplatio Christi“ (c. 33) sind nicht alt.

(l) Der Verfasser, obgleich Abendländer, citirt, augenscheinlich aus seiner Bibel, den 2. Petrusbrief[1] (nach einem Citat aus Paulus und vor einem Citat aus Sirach): „Quos sanctus Petrus designaverat dicens: ‚In conviviis suis luxuriantes etc.“ (II. Pet. 2, 13. 14). Dieser Brief hat vor der Mitte des 4. Jahrhunderts nicht in der lateinischen Bibel gestanden.

Diese Gründe genügen, um den Versuch zu verbieten, unsre Schrift über die Mitte des 4. Jahrhunderts hinaufzuschieben. Wie aber steht es mit den sechs Beobachtungen, die Achelis angeführt hat, und den fünf anderen, die wir hinzugefügt haben? Nun, sie lehren, dass man mit der Schrift nicht weit über die Mitte des 4. Jahrhunderts heruntergehen darf, d. h. nur bis zur Zeit des Gratian und Theodosius — in diesem Sinne sind sie von hoher Bedeutung —, aber sie lehren nicht, dass man bei der Zeit ± 310 stehen bleiben muss.

(Ad 1) Die Nichtanführung des Beschlusses von Nicäa (canon 3) gegen die Syneisakten braucht nicht zu befremden, wenn unsre Schrift in den JJ. 350—375 abgefasst ist. Die Beschlüsse der grossen orientalischen Synoden sind im Occident überhaupt nicht sofort beachtet worden (bez. nur allmählich eingedrungen). Weiter, unser Verfasser will nichts mehr als einen ausführlichen Schriftbeweis gegen die Syniesakten bringen, nur ihn hat er angekündigt. Man kann von ihm also nicht verlangen, dass er sich um andre Argumente kümmere. Gehörte er aber der donatistischen Kirche an (s. darüber S. 46 f.), so mochte er — diesen Einwurf hat sich Achelis selbst gemacht — Grund haben, vom Nicänum abzusehen.

---

1) Achelis ist dieses starke Gegenargument gegen seine Aufstellungen leider entgangen.

(Ad 2) Mit dem zu (1) Bemerkten ist auch die 2. Beobachtung erledigt. Strafen festzusetzen, kam dem Verfasser nicht zu: das ist Sache der Synoden.

(Ad 3) Der Verfasser kennt noch keine Mönche: diese Beobachtung macht es ratsam, unsre Schrift nicht bis $\pm$ 400 herunterzuschieben, aber gegen den Ansatz $\pm$ 365 spricht sie nicht; denn damals war das Mönchtum im Abendland nicht oder kaum noch vorhanden.

(Ad 4) An das allgemeine kirchliche Quadragesimalfasten ist, wie auch Achelis sich selbst einwirft, nicht notwendig zu denken. Doch wird man ihm darin beistimmen, dass, wenn dasselbe in Kraft gewesen wäre, der Verf. seinen Satz wahrscheinlich anders formuliert hätte. Aber es giebt keine Stelle, die da bezeugt, dass im Abendland bereits in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts das Quadragesimalfasten sich eingebürgert hat. Wieder steht es also so, dass wir nicht gehindert werden, unsre Schrift bald nach der Mitte des 4. Jahrhunderts verfasst zu denken, während die Datierung $\pm$ 400 Bedenken erregt.

(Ad 5) und (Ad 8. 9) Die hier von Achelis erhobene Beobachtung ist richtig; der Verfasser hängt noch geschichtlich mit der grossen Märtyrerzeit zusammen, d. h. diese fällt in eine nicht allzu ferne Vergangenheit, ja noch mehr: er hält die Möglichkeit von Martyrien auch für die Gegenwart offen und er fällt über eine grosse Anzahl der Märtyrer aus der grossen Verfolgungszeit ein herbes Urteil. Die letztere Beobachtung wird uns unten noch beschäftigen. Gewiss ist, dass man den Verfasser nicht in die Zeit Gratian's und Theodosius' versetzen darf: damals hätte er nicht mehr von den sich entmannenden Gallen wie von etwas Gegenwärtigem gesprochen, auch nicht auf die Märtyrerzeit so ohne weiteres zurückblicken und an sie anknüpfen können. Schrieb er aber $\pm$ 365, so ist das wohl verständlich. Was die noch jetzt möglichen Martyrien betrifft, so ist — vorausgesetzt, der Verfasser gehört der grossen Kirche an — die Zeit um 365 nicht geradezu ausgeschlossen; denn unter Valentinian I. gab es noch immer einzelne heidnische Statthalter, die unter allerlei Vorwänden die Christen verfolgten. Allein auffallend bleibt es doch, dass er an diese Möglichkeit denkt, und man muss dem Kritiker Recht geben, der angesichts dieser Stelle eine bedeutend frühere Zeit empfiehlt (etwa die Zeit um das J. 310 oder gar

vor dem J. 303). Allein dann haben wir den vollkommenen Widerspruch, da unwiderlegliche Beobachtungen ein so frühes Datum nicht zulassen. Also wird unsre Schrift nicht aus der grossen Kirche stammen, sondern aus einer kleineren Gemeinschaft, die noch um die Zeit ± 365 Martyrien vor Augen sah.

(Ad 6) Verheiratete Kleriker hat es im Abendland noch im 4. Jahrhundert gegeben und sie wurden gebilligt; aber eben nur bis gegen Ende des 4. Jahrhunderts darf man auch hier mit unserer Schrift herabgehen: ein Verfasser, der so weiberfeindlich ist, dabei aber doch die Priesterehe nicht antastet, wäre nach ± 400 ein Unicum.

(Ad 7) Licinius regierte im Osten; dass sein Verbot im Westen auch nur bekannt geworden ist, wissen wir nicht; dazu, die Verteidiger der Hausgemeinschaft mit Weibern haben sich auf das Argument berufen: Wenn man mit den Weibern im Gottesdienst zusammen sein darf und soll, warum nicht auch im Hause? Diese Erwägung hat augenscheinlich mit dem Verbot des Licinius schlechterdings nichts zu thun.

(Ad 8) s. oben ad 5.

(Ad 9) s. oben ad 5.

(Ad 10) Dass der Verfasser geschrieben hat: „Christus comparare se ipsum a u s u s est deo, qui ait: ‚Pater maior me est'“, ist vielleicht auffallend, aber es scheint nur eine momentane Entgleisung zu sein, und man darf dahinter nicht eine rückständige Christologie suchen. Die ganze Schrift ist rein moralisch gehalten und absolut undogmatisch; da konnte eine dogmatisch bedenkliche Wendung sich leicht einstellen. C. 34 schreibt der Verfasser ganz correct: „A deo patre missus est filius de sinu patris“ und c. 26: „(Maria) genuit maiestatem“.[1] Weder hat man Grund, in dem Verfasser einen Arianer zu sehen, noch darf man aus der incorrecten Wendung schliessen, dass er in vorarianischer Zeit geschrieben haben müsse.

(Ad 11) Es ist richtig, dass man die Erwähnung der Manichäer vermisst, aber wirklich auffallend ist das Fehlen nur in

1) Aus dem, was der Verf. über Maria sagt, lässt sich keine Zeitbestimmung gewinnen. L. c. schreibt er: „Non possum et alias Christi matres admittere, nec aequanda est mulieribus cunctis quae genuit maiestatem, und c. 4: „Per mulierem liberavit nos Christus, sed unde adhuc morimur formidare debemus“.

einer Schrift, die ± 400 geschrieben ist; um das Jahr ± 365 waren die Manichäer im Abendlande noch nicht so verbreitet, dass ihre Nichterwähnung wirklich auffallend ist.

Somit ergiebt sich, dass die Abfassungszeit unserer Schrift in wünschenswert engen Grenzen festgelegt werden kann: sie ist nicht in die Zeit des Gratian und Theodosius zu rücken, aber sie ist auch nicht — der Wortschatz und Sprachgebrauch sowie das förmliche Citat des 2. Petrusbriefs verbieten das — über die Mitte des 4. Jahrhunderts hinaufzusetzen. Man wird daher nicht irren, wenn man sie auf das 3. Viertel des 4. Jahrhunderts datiert. Mit diesem Ansatz ist schliesslich auch Achelis einverstanden, sofern er sich bereit erklärt hat, seine Datierung auf eine frühere Zeit zurückzuziehen.

§ 6.

Man muss zugestehen, dass die Kennzeichen, dass der Verfasser einer schismatischen Sekte angehört, nicht absolut deutlich sind, aber sie sind m. E. doch hinreichend sicher. Die Klage (c. 1), dass die Kirche „per dies singulos ad nimiam paucitatem redigitur“, ist bei einem kirchlichen Schriftsteller im 3. Viertel des 4. Jahrhunderts nicht nur befremdlich, sondern unerhört.[1] „Nostri contemptores“ (c. 34) können nicht Häretiker sein (noch weniger Heiden), sondern nur katholische Christen. Die Voraussetzung, dass das Martyrium noch jetzt über den Häuptern schwebe (c. 25), ist bei einem Katholiken in der angegebenen Zeit eben noch möglich, aber sehr auffallend. Diese drei Beobachtungen entscheiden.

Zu welcher Sekte unser Verfasser gehört, wenn er der grossen Kirche abzusprechen ist, kann nicht zweifelhaft sein. Nichts erinnert an den Novatianismus, und die Behandlung der Martyriums-Frage (c. 34. 35) schliesst ihn sicher aus. Also kommt nur der Donatismus in Betracht. Donatistisch ist die Stellung zu den Martyrien. Wenn der Verfasser auf den Einwurf: „Nonnulli de contemptoribus nostris . . . martyrium consecuti sunt“, sofort repliciert: „Nolo mihi de martyrio quisquam moveat actionem, quia saepius et moechi et sanguinarii et ebriosi et omnium scelerum rei reperta pugnationis occasione

1) Um eine rhetorische Klage handelt es sich nicht, auch nicht um das Schwinden wahrer Christen.

conversi meruerunt ad martyrii veniam pervenire", so hört man die donatistische Kritik. Ein Katholik hätte im 4. Jahrhundert schwerlich so geantwortet, gewiss nicht seine Antwort so begonnen. Auch der Enthusiasmus, wie er in c. 1 hervortritt (Specialoffenbarung des Herrn), die keineswegs runde Ablehnung der Selbstverstümmelung (c. 33), das Absehen von der kirchlichen Tradition und das decidirte Bekenntnis (c. 16), dass über „Gerecht" und „Ungerecht" ausschliesslich der unerforschliche Wille Gottes entscheide, „qui potens est iniustitiam iustificando vocare iustitiam", sind der Annahme, dass wir in unsrem Verfasser einen hervorragenden donatistischen Lehrer zu erkennen haben, günstig. Das Citat (c. 8) von II. Makkab. 6, 23—28 fällt schwer ins Gewicht; denn diese Stelle — m. W. von den Kirchenvätern sonst nicht häufig citirt — ist eine donatistische Hauptstelle gewesen, auf die sich schon Sekundus v. Tigisis berufen hat (s. Bonwetsch, Protest. R.Encykl.[3] IV S. 790). Endlich — das ist das wichtigste — c. 34 wird das crimen ecclesiae als das schlimmste bezeichnet. Gewiss wären noch deutlichere donatistische Kennzeichen erwünscht; allein man darf nicht vergessen, wie schmal die Grenze war, welche Katholiken und Donatisten trennte, auch nicht übersehen, dass unsre Schrift ein Lehrbrief intra parietes ist, dessen Thema eine Polemik gegen Auswärtige nicht nahelegte. Daher wird man sich keiner Kühnheit schuldig machen, wenn man behauptet, unsre Schrift stammt von einem angesehenen donatistischen Priester aus dem 3. Viertel des 4. Jahrhunderts.

§ 7.

Wir gehen zur Frage nach dem Verfasser über[1].

Gennadius schreibt (de vir. inl. 5):

„Macrobius presbyter, et ipse, ut ex scriptis Optati cognovi, Donatianorum postea in urbe Roma occultus episcopus fuit.

1) Es ist merkwürdig, dass Dupin auf Stilverwandtschaft zwischen unserem Verfasser und Gaudentius von Brescia hingewiesen hat und dass in der ältesten Handschrift auf unseren Traktat Werke des Gaudentius folgen. Kannte Dupin diese Handschrift? Wie dem auch sein mag — von Gaudentius kann die Schrift nicht stammen; denn (1) gehört G. der katholischen Kirche an, (2) schreibt er später, wenn auch nicht erheblich später, als unser Verfasser, (3) ist er in seiner Schriftstellerei aufs stärkste von griechischen Vorbildern abhängig und ein systematischer Allegorist, während unser Verfasser schlechterdings keinen griechischen Einfluss verrät,

scripsit, cum adhuc in ecclesia dei presbyter esset, ad confessores et virgines librum moralis quidem sed valde necessariae doctrinae et praecipue ad custodiendum castitatem aptissimis valde sententiis communitum. claruit inter nostros primum Africae et inter suos, id est, Donatianos sive Montenses, postea Romae."

In diesem Macrobius hat Morin — ohne seine Gründe anzugeben — den Verfasser unseres Traktats gesehen. Dass er Recht hat, werden wir im Folgenden beweisen.

(1) Die Zeit des Macrobius stimmt mit dem für unsre Schrift geforderten Datum: aus Optatus II, 4 ergiebt sich, dass er noch am Leben war, als Optatus die erste Ausgabe seines Werks gegen die Donatisten veröffentlichte. Macrobius muss zwischen 340 und 370 gewirkt haben (Näheres s. u.).

(2) Macrobius war Priester und Donatist.

(3) Der Inhalt der Schrift, wie Gennadius ihn angiebt, passt genau auf unser Buch: man kann es in der That nicht besser kurz charakterisieren als „liber moralis quidem sed valde necessariae doctrinae et praecipue ad custodiendum castitatem aptissimis valde sententiis communitus". Das Buch ist durchweg moralischen Inhalts, der Schriftbeweis (das sind die „sententiae") ist die Hauptsache, und die c. 170 Bibelstellen, die nicht aus Cyprian entnommen sind, sondern welche die Gelehrsamkeit des Verfassers selbst gesammelt hat, mussten höchst

---

(4) ist G. ein eifriger Orthodoxer und Antiarianer und aufs lebhafteste für die Christologie interessiert (den Spruch „der Vater ist grösser als ich" behandelt er ausführlich im antiarianischen Sinn, s. Migne XX Col. 981 ff.), ein Interesse, welches unserem Verfasser vollständig fehlt, (5) endlich bezeugt G. staunend die rasche Ausbreitung des Christentums zu seiner Zeit („Wie ein Rad, das ins Rollen gekommen ist", Migne XX Col. 892), giebt zu den Schlussversen des 7. Capitels des I. Korintherbriefs eine ganz sonderbare Erklärung (Col. 888 f.: Die „Jungfrau" ist der eigene Leib), bekämpft, wo er von Häretikern spricht, ausdrücklich die Manichäer (Col. 887 f.) — alles Punkte, in denen er von unserem Verfasser abweicht. — Diesen capitalen Differenzen gegenüber fallen Beobachtungen, wie die, dass auch er beiläufig vor der Schamlosigkeit der singenden und tanzenden Frauen warnt (Col. 890), sowie gewisse Stibübereinstimmungen nicht ins Gewicht. Die letzteren (s. besonders in Sermo V Col. 873 die mit einem wiederholten „si" construierte Satzgruppe und in Sermo VIII Col. 890 die Aufeinanderfolge der mit „sit" gebildeten Sätze) sind nicht engere, als wir sie bei Schülern derselben rhetorischen Kunst finden.

willkommen sein und imponieren. Dazu kommt, dass — wie man auch den Titel, wie ihn Gennadius angegeben, interpretieren mag — das Buch vor einem Zusammenleben von männlichen und weiblichen Ehelosen gewarnt haben muss.

Hiernach wäre alles in Ordnung und die Identificirung der beiden Männer unterläge keinem Zweifel, enthielte nicht der Bericht des Gennadius zwei Mitteilungen, die Bedenken erregen. Erstlich behauptet er, Macrobius habe unsre Schrift geschrieben, als er noch Katholik war, und zweitens scheint er der Schrift den Titel „Ad confessores et virgines“ zu geben. Beides passt nicht; denn unser Traktat ist, wie wir gesehen haben, von einem donatistischen Kleriker verfasst und hat, wie es scheint, mit „Confessoren“ nichts zu thun. „Diese Bedenken“, sagt Achelis (S. 42), „sind mir zu schwerwiegend, um sie ignorieren zu können, und ich halte es für überwiegend wahrscheinlich, dass die Schrift des Presbyters Macrobius für uns verloren ist. Wir dürfen also wohl feststellen, dass um dieselbe Zeit, als sich Pseudo-Cyprian an den Klerus seiner Gemeinde wandte mit der dringenden Aufforderung, allein zu leben, in gleicher Angelegenheit der Presbyter Macrobius in Afrika die Confessoren und Jungfrauen interpellierte.“

Ich bin gewiss, dass Achelis hier die Flinte zu früh ins Korn geworfen hat, und bin in der glücklichen Lage, mich dabei auf Erwägungen älterer Gelehrten stützen zu können, die lediglich den Bericht des Gennadius vor sich hatten und an die Möglichkeit der Identificirung des Macrobius mit dem Verfasser der Schrift De singularitate clericorum noch gar nicht gedacht haben.

Tillemont (VI p. 710, cf. 115 f. 87) erhob den Zweifel: Wie kann Macrobius als katholischer Presbyter ein Buch ad confessores geschrieben haben? Die Confessoren gehören der diokletianischen Zeit an. Tillemont meinte daher, Gennadius habe entweder zwei Macrobii verwechselt oder sich darin geirrt, dass er Macrobius als katholischen Presbyter sein Buch schreiben lässt; vielleicht habe er es als Donatist geschrieben und unter den Bekennern die Donatisten verstanden, die unter Macarius von den Katholiken verfolgt worden seien.

Noris (Ballerini IV p. 347) hat sich diesen Zweifeln angeschlossen, Walch (Vollst. Hist. d. Kezereien IV S. 246 f.) ebenfalls; er fügt aber hinzu: „Sollen wir unsre Gedanken sagen,

so würden wir freilich die letztere Meinung (Macrobius hat das Buch als Donatist geschrieben) der erstern weit vorziehen. Allein aufrichtig zu sagen, so sehen wir hier die Schwierigkeit nicht, welche bloss deswegen gemacht wird, weil Tillemont annimmt, durch „confessores“ müsse man solche Personen verstehen, welche zur Zeit der Verfolgung Leibesstrafen ausgestanden. Wie kommen aber doch diese „Bekenner“ mit den Jungfern in eine Verbindung? und was haben doch diese so nötig (valde necessaria) gehabt, aptissimis argumentis zur Keuschheit aufgemuntert zu werden, wie Gennadius den Inhalt des Buchs angiebt? Aus dieser Ursache sollten wir fast lieber vermuten, dass in Gennadii Text ein Fehler sei und vielleicht „continentes“ zu lesen, oder dass das Wort „confessor“ eine ähnliche Bedeutung gehabt“.

Czapla in seinem sorgfältigen Werk „Gennadius als Litterarhistoriker“ (1898 S. 15 f.) referiert über die Bedenken Tillemont's, Noris' und Walchs, dann fährt er fort: „Diese Ansichten vertragen sich nicht mit der Angabe des Gennadius, und verdanken ihre Entstehung der nicht entsprechenden Auffassung des Begriffs „confessores“, der losgelöst von der Gesamtheit der Angaben des Gennadius bestimmt worden ist. Nach Gennadius war dieses Werk nicht allein an die Bekenner, sondern auch an die Jungfrauen gerichtet und hatte zum Inhalte eine Vermahnung, die Keuschheit zu bewahren. Gegen beide von Tillemont vorgebrachten Ansichten lässt sich diese Inhaltsangabe geltend machen, da es doch gewiss eigentümlich wäre, wenn sich der Verf. an die christlichen Bekenner nicht mit der Ermahnung wendete, im Glauben auszuharren, sondern die Keuschheit zu bewahren. Ferner spricht gegen Tillemont die Nebeneinanderstellung der zwei Termini „confessores“ und „virgines“, und dass beide, obwohl sie nichts mit einander zu thun haben, Gegenstand derselben Erörterung gewesen sein sollten. In dem vorliegenden Fall wird man daher von der gewöhnlichen Deutung des „confessores“ absehen müssen und diesem Begriff einen Sinn beilegen, der sich sowohl mit dem Inhalte wie mit der Nebeneinanderstellung mit „virgines“ in Einklang bringen lässt.“ Czapla lehnt sodann die Conjectur „continentes“ ab und hält es für möglich, dass z. Z. des Gennadius „confessores“ einen weiteren Sinn hatte, nämlich = männliche Heilige, die sich durch hohe Frömmigkeit und hohe sittliche Vollendung aus-

gezeichnet hatten; er sieht also in den Worten „ad confessores et virgines“ nicht den wirklichen Titel der Schrift, sondern eine freie Wiedergabe des Gennadius. Was die von Tillemont ferner erwogene Möglichkeit betrifft, so hat Czapla Folgendes zu bedenken gegeben: „Gennadius schöpfte seine Angaben aus zwei Quellen, dem Werke des Optatus und der Schrift selbst. Aus letzterer nimmt er alle auf das Werk des Macrobius bezüglichen Angaben, aus jenem alle anderen. Das Bindeglied für die Identität des Verfassers war daher für Gennadius nur der gemeinsame Name Macrobius, denn dass er Donatist gewesen, hat Gen., wie er selbst angiebt, nur dem Optatus entnommen. Die Möglichkeit eines solchen Irrtums, wie ihn Tillemont angiebt, wäre demnach wohl möglich [an diesem Stil bin ich unschuldig], doch wird es vorzuziehen sein, von dieser Ansicht abzusehen, da doch aus dem nicht erhaltenen Werke des Macrobius Gründe für die Identität sprechen könnten, die wir nunmehr unmöglich feststellen können.“ [1]

Mit diesen sehr verständigen Erwägungen ist die Untersuchung so weit geführt, als man sie führen konnte, bevor das Problem zur Frage stand, ob nicht die pseudocyprianische Schrift de singularitate die Schrift des Macrobius sei. Wir können einfach nun an die Vorgänger anknüpfen. Mit gutem Grund hat Czapla darauf hingewiesen, dass Gennadius für Macrobius[2] zwei Quellen besass, die er combinirte, erstlich ein Buch, welches den Macrobius als Verfasser bezeichnete, und zweitens die Stelle

1) Vgl. auch den Artikel „Macrobius“ im Dict. of Christian Biogr. Vol. III p. 781: „There was no general persecution of Christians later than ann. 362, and thus, if Gennadius be correct, the Christians in question may have been such as suffered, or were in danger of suffering, during the period of Arian ascendency under Constantius ann. 355—361, or during the Donatist revival under Julian ann. 362/3. If so, Macrobius must have changed sides later than this latter date, and accepted the episcopate among his new allies. But Gennadius may have been mistaken, and the so-called Catholics have been really Donatists. In this case the author of the exhortation may have been the writer of the piece called „the Passion of Isaac and Maximian“ ann. 349.“

2) Der Name „Macrobius ist nicht häufig. Ausser unserem kenne ich nur zwei Personen dieses Namens, beide am Anfang des 5. Jahrhunderts, den bekannten römischen Schriftsteller, und einen Bischof von Hippo Regius.

Optat. II, 4. Der letzteren Stelle entnahm er die Thatsache, dass ein Macrobius z. Z. des Optatus Bischof der donatistischen Gemeinde in Rom war; mehr war bei Optatus nicht zu lesen.[1] Das Buch unter dem Autornamen „Macrobius“ aber schien ihm katholisch, wie es von allen Forschern vor Morin für katholisch gehalten worden ist, zugleich aber gab es sich deutlich als von einem Kleriker geschrieben. Der Schluss war also unvermeidlich: dieses Buch ist von Macrobius in Afrika geschrieben; also muss derselbe, bevor er Donatist wurde, katholischer Presbyter gewesen sein.

Es steht somit die Angabe des Gennadius, die Schrift des Macrobius sei von ihm als Katholiken geschrieben, der Identificierung dieser Schrift mit dem Traktat „De singularitate clericorum“ nicht im Wege; denn Gennadius kann die Katholizität des Verfassers lediglich aus dem Inhalt der Schrift bez. auch aus ihrem Ansehen und Gebrauch bei den Katholiken seiner Zeit erschlossen haben, ja diese Annahme erscheint fast als geboten, da er ausser der Schrift selbst nur die kurze Notiz des Optatus über Macrobius besass.

Was aber den zweiten Anstoss betrifft, so lässt sich nicht mit Sicherheit ermitteln, wie er zu beseitigen ist; aber ein wirkliches Hindernis inbezug auf die Identificierung der von Gennadius erwähnten Schrift mit unserem Traktat bietet er nicht, weil, wie wir gesehen haben, der Anstoss kein bloss relativer ist, sondern ein absoluter, d. h. auch abgesehen von jeder Beziehung auf unsere Schrift besteht. Um ihn zu heben, bieten sich drei Möglichkeiten: entweder ist der Text des Gennadius verdorben, und es muss statt „confessores“ etwa „continentes“ gelesen werden (so Walch), oder man kann annehmen, dass der Ausdruck gar nicht den Titel der Schrift bezeichnen sollte, sondern von Gennadius geprägt ist, der unter „confessores“

1) „Sed et habere vos in urbe Roma partem aliquam dicitis: ramus est vestri erroris, protentus de mendacio, non de radice veritatis. denique si Macrobio dicatur, ubi illic sedeat, numquid potest dicere, in cathedra Petri? quam nescio si vel oculis novit . . . . . ergo restat ut fateatur socius vester Macrobius se ibi sedere, ubi aliquando sedit Encolpius; si et ipse Encolpius interrogari posset, diceret se ibi sedere, ubi ante sedit Bonifatius Ballitanus; deinde si et ipse interrogari posset, diceret, ubi sedit Victor Garbensis a vestris iam dudum de Africa ad paucos erraticos missus.“

Männer verstand, welche Heiligkeit gelobt hatten, oder man kann endlich mutmassen, dass der Ausdruck von Macrobius selbst stammt, sei es dass er die donatistischen Kleriker generell als „confessores" bezeichnete (weil sie unter dem Druck standen), sei es weil schon er „confessores" = „sancti" fasste. Jede dieser Möglichkeiten räumt, indem sie den Text des Gennadius erst verständlich macht, zugleich auch das Hemmnis weg, welches der Identificierung mit dem Traktat „De singularitate clericorum" im Wege steht. Mir will es aber scheinen, als biete sich die einfachste Lösung des Problems durch Streichung des „et" zwischen „confessores" und „virgines". Das Buch enthält nämlich gar keine Ermahnungen an die Jungfrauen (nur einmal werden sie gestreift, s. oben S. 35f.), sondern nur an die Kleriker. Daher ist der Titel „Ad confessores et virgines" — wie man auch die „confessores" fassen mag — unpassend. Schreibt man dagegen „Ad confessores virgines", so ist alles in Ordnung und der Begriff „confessor" erscheint zugleich in wünschenswerter Weise determiniert. Dass das „et" später eingeschaltet wurde, weil man den Ausdruck „confessores virgines" nicht verstand, ist leicht erklärlich.[1] Aber wenn auch diese Auskunft nicht befriedigen sollte[2] und eine andere vorzuziehen wäre — gegenüber den starken Gründen, die für die Identität sprechen, kann die inbezug auf den Titel übrigbleibende Schwierigkeit nicht ins Gewicht fallen. Wer die Identität leugnet, muss die Unwahr-

---

1) Die Frage, ob erst Gennadius den Terminus „confessores virgines" abstrahiert oder schon Macrobius selbst ihn gebildet hat, lasse ich offen. Für jene Annahme spricht, dass „confessores" erst in späterer Zeit in der Kirche eine weitere Bedeutung erhalten, für diese, dass der Donatismus seine Kleriker in der That zeitweilig generell als „Confessoren" betrachtet hat. „De singularitate clericorum" lautet der Titel in allen Handschriften, und „singularitas" ist wirklich das Hauptstichwort im Buche. Aber ob der Verfasser selbst seinem Werk einen Titel vorgesehen hat, ist sehr fraglich. Es ist ja ein wirklicher Brief, wenn auch ein Lehrbrief. Somit wird der Titel erst gegeben worden sein, als der Brief in die „Litteratur" überging. Diese Erwägung verstärkt die Annahme, dass die Worte bei Gennadius nicht vom Verfasser selbst herrühren, sondern von Gennadius oder einem Vorgänger, dass sie also nicht schwer zu nehmen sind.

2) Sie scheint die Thatsache gegen sich zu haben, dass der Verfasser auch verheiratete Kleriker voraussetzt, allein diese mussten sich wohl der Ehe enthalten.

scheinlichkeit bestehen lassen, dass der Donatist Macrobius ein Buch geschrieben hat mit dem unklaren Titel „Ad confessores et virgines“, „moralis quidem sed valde necessariae doctrinae et praecipue ad custodiendum castitatem aptissimis valde sententiis communitus“, und dass genau um dieselbe Zeit ein anonymer Donatist ein Werk gleichen Inhalts an die Kleriker gerichtet hat, ferner dass beide Schriften in Ansehen bei der katholischen Kirche gekommen sind. Wer wird das glauben!

Die Identität erscheint somit als gesichert. Was die nähere Zeitbestimmung betrifft, so steht nur fest, dass Macrobius, als Optatus die erste Ausgabe seines Werkes gegen die Donatisten veröffentlichte, d. h. im J. ± 368[1], donatistischer Bischof in Rom war und zwar der 4. Bischof daselbst. Als Optatus sein Werk zum zweitenmal veröffentlichte (im J. c. 384), war Macrobius bereits gestorben, und es regierte in Rom der 6. donastische Bischof.[2] In dem Moment aber, wo wir in diesem Macrobius den Verfasser unseres Lehrbriefes erkennen, fällt auf die in c. 1 gegebene Situation ein neues Licht, welches die Zuversicht inbezug auf die Identificierung erhöht. Macrobius ist aus Afrika nach Rom als donatistischer Bischof gekommen; gewiss hat man dorthin besonders tüchtige Männer geschickt, die sich in dem Heimatlande ausgezeichnet hatten. Der Verfasser unseres Lehrbriefes giebt sich (c. 1) als ein Mann, der dem früheren Kreise seiner Thätigkeit entrückt ist, auch nicht gedenkt, zu ihm zurückzukehren, aber mit ihm in Zusammenhang steht, ihm Lehr- und Ermahnungsbriefe schreibt u. s. w. Wir hatten diese Situation (oben S. 31f.) undurchsichtig gefunden. Ist der Verfasser Bischof? ist er Presbyter? schreibt er an seinen Klerus oder nicht vielmehr an Kleriker aus verschiedenen Diöcesen? ist er im Exil? im Gefängnis? nein! er scheint freiwillig aus seinem früheren Kreise geschieden zu sein! Alle diese Fragen sind nun mit einem Schlage beantwortet: Macrobius, der in Rom amtierende donatistische Bischof, schreibt an eine grosse Gruppe donatistischer Kleriker in Numidien und Afrika. Dort hat er früher in

1) S. meinen Artikel „Optatus“ in der Protest. REncykl.² XI S. 68.

2) Optat. II, 4 fin.: „Igitur quia Claudianus Luciano, Lucianus Macrobio, Macrobius Encolpio, Encolpius Bonifatio, Bonifatius Victori successisse videntur etc.“

hohem Ansehen gestanden, und er braucht dieses Ansehen auch in der Ferne, um den donatistischen Klerus des Heimatlandes zu erziehen, zu ermahnen und zu beraten („numquam nostrae litterae defuerunt, quae per absentiam meam frequentiam omnibus pensaverunt" .... „emiseram quidem vobis ante tempus epistolam, quae omnium morum instituta de lege commendans summatim omnia contineret quaecumque universis clericis generaliter ad dirigendam regulam competunt disciplinae"). In der donatistischen Kirche haben ja zur Zeit ihrer Blüte stets Einzelne (bez. ein Einzelner) eine Art von Patriarchenstellung (Stellung des obersten Lehrers) eingenommen; erinnert sei an Donatus, Parmenian, Primian, Petilian.

Ist Macrobius der 4. donatistische Bischof in Rom gewesen, so ist er schwerlich vor dem J. 363 dorthin gekommen; regierte aber im J. 384 bereits sein zweiter Nachfolger in Rom als donatistischer Bischof, so hat Macrobius schwerlich länger als bis gegen das J. 375 das Amt geführt. In die JJ. 363—375 fällt also aller Wahrscheinlichkeit nach unser Lehrbrief, wenn wir von der Zeit des Macrobius ausgehen; aus inneren Gründen haben wir oben die JJ. 350—375 festgestellt. Man sieht — die Beobachtungen stimmen zusammen.

Die Geschichte unseres Traktats in der Kirche ist nun nicht schwer zu durchschauen: der Lehrbrief, der keine donatistischen Sonderlehren und nur einen versteckten Angriff auf die Katholiken enthält, wurde auch von Katholiken seines ausgezeichneten Inhalts und seiner reichen Bibelcitate wegen gern gelesen. Dies bezeugt uns Gennadius für die Zeit um das J. 485; damals trug die Schrift noch den Namen des Macrobius.[1] Dann aber ging dieser Name verloren (schwerlich durch Zufall), und die Schrift circulierte als anonyme. So finden wir es in der ältesten Handschrift um das J. 900. Im 12. Jahrhundert wurde sie hierauf den Cyprianschriften eingereiht und zwar an die Stelle der ep. 4 (de syneisactis). Aber diese Einreihung setzte sich nicht überall durch, und somit entging unsere Schrift auch dem

1) Aber Gennadius erzählt, der Donatist Macrobius habe sie verfasst, als er noch Katholik war! Eine sehr gewöhnliche Auskunft, um Schriften von Häretikern und Schismatikern, die man auch weiter noch lesen wollte, zu legitimieren, dazu eine Auskunft, die sich in diesem Falle angesichts des Inhaltes der Schrift zwanglos darbot.

Geschick nicht, dem Augustin bez. dem Origenes beigelegt zu werden. Die Werke dieser beiden Männer wurden bekanntlich überhaupt durch herrenlose Schriften stark bereichert.

§ 8.

Dem Gennadius ist nicht alles zu Gesicht gekommen, was Macrobius geschrieben hat. Die Briefe, die M. selbst (c. 1 unserer Schrift) erwähnt, hat er nicht gesehen; auch zu uns ist kein Exemplar derselben gekommen. Aber Mabillon konnte im 4. Bande der Analecta aus einer Handschrift von Corbie eine „Passio Maximiani et Isaac Donatistarum“ veröffentlichen, welche die Unterschrift trägt: „Epistola beatissimi Martyris Macrobi ad plebem Carthaginis de passione MM Isaac et Maximiani“. In diesem Macrobius haben alle Gelehrten, soviel ich weiss, den römischen donatistischen Bischof gesehen, und eine Einwendung dagegen lässt sich nicht erheben. Wir besitzen somit in dieser Epistel noch eine zweite Schrift des Macrobius. Die Passio wird auf das Jahr 348 oder 349 datiert, der Brief ist schwerlich viel später geschrieben und mag daher 15—20 Jahre älter sein als der Lehrbrief de singularitate clericorum. Macrobius war damals noch nicht in Rom, sondern nur zeitweilig von den Adressaten entfernt; s. den Schluss: „Inveniat apud vos reditus noster, unde glorietur, sicut et de his secessio nostra sortita est gaudia gloriarum“.

Vergleicht man nun die beiden Briefe, so sind bei der Kürze der Passio und den so verschiedenen Thematen der beiden Schriften frappierende Übereinstimmungen nicht zu erwarten; aber gewisse Ähnlichkeiten sind unverkennbar. Tillemont (Mém. VI p. 116) nannte die Passio „écrite d'un style extremement enflé“, und wir bezeichneten den Stil des Traktats de singularitate als höchst schwülstig. Dort und hier haben wir aber dieselbe Art der Rhetorik, an einigen Stellen sogar in den Formen identisch. An „de singularit.“ wird man lebhaft erinnert, wenn man in der „Passio“ liest[1]: „In devotione constantia, in passione tolerantia, in morte victoria, miraculum in sepultura (p. 248)“. Ferner vergleiche man

1) Ich citiere nach der Oberthür'schen Ausgabe des Optatus (Würzburg 1789).

Passio p. 243:

Sic lumen imperatori eruisse, sic eum habebat vincendo caecasse, sic praemia coronae sortitus est, sic et publice coronatus est, sic coronae radiis plurimos inhaerere viderat vultus, sic passioni eius universus populus fuerat excubaturus, sic volavit ad coelum.[1]

De singularit. 19:

Sic explicat quod ante praestare videtur, sic de simplici caritate amorem conflat inlicitum, sic per sanctitatem subinducit interitum, dum contentus est cedere, sic valet fortius occupare et dum submissus patitur semetipsum praebere devictum, sic plenius devincere gloriatur.

Beide Schriftsteller brauchen „quoniam“ — aber noch selten — in unklassischer Weise; die „Passio“ schreibt (p. 237): „laetus scribendi ad vos gloriosae exhortationis ardor accendit et illustris occasio, quoniam testium Christi testis indignus has litteras feci“. Auch das Vocabular zeigt manche, wenn auch nicht viele Übereinstimmungen. Mit „revelationes“ hat die „Passio“ viel zu thun, und der Traktat beginnt mit der Berufung auf eine „revelatio“. Ich bin weit davon entfernt, diesen Beobachtungen an sich eine Beweiskraft für die Identificierung beizulegen. Wäre sie nicht schon gewiss, so würde man von hier aus sichere Argumente nicht gewinnen können. Jedenfalls aber liegt kein Grund vor, die Urheberschaft des Macrobius inbezug auf „De singularitate“ desshalb zu bezweifeln, weil Macrobius die „Passio Maximiani et Isaac“ verfasst hat.

Der geschichtliche Wert unseres Traktats, nachdem er als ein donatistischer Lehrbrief aus dem 3. Viertel des 4. Jahrhunderts nachgewiesen ist, ist doch nicht gering; denn erstlich steht er an dem Anfang eines disciplinaren Kampfes, der die Kirche viele Jahrhunderte hindurch beschäftigt hat, und zweitens gewährt er einen Einblick in das Innere der donatistischen Gemeinschaft, die wir hier von einer Seite kennen lernen, nach der sie mit der katholischen Kirche identisch erscheint.

1) Man vgl. auch p. 238: „unde . . . unde . . . . unde“, p. 240 das fünfmalige „inter“, p. 247 das doppelte „quid agit“.

Beilage.

Zur Bibel des Macrobius.

Unsere Kenntnis der lateinischen Bibel in der Zeit um die Mitte des 4. Jahrhunderts ist bekanntlich gering. Mit Freude wird daher der Bibelforscher eine Schrift begrüssen, die so reich an Bibelcitaten ist und aus dem 3. Viertel des 4. Jahrhunderts stammt. Eine erschöpfende Untersuchung inbezug auf die Texte, die eine einzelne Schrift bietet, ist freilich zur Zeit noch verlorene Mühe, da das zur Vergleichung nötige Material noch so unvollkommen gesammelt ist. Ich werde mich daher mit einigen Beobachtungen begnügen, zuerst aber die Citate zusammenstellen.[1]

Genesis 3 c. 4 u. 6.
Genesis 6 c. 28.
Genesis 37, 19 c. 1.
Deuteron. 5, 32 c. 13.
III Reg. 17 (auch 19, 8) c. 26.
III Reg. 19, 4 c. 21.
Esra 10, 1 ff. c. 32.
Jesajas 8, 20 c. 15.
Jerem. 4, 3. 4 c. 37.
Klagelieder 3, 27. 28 c. 9.
Ezech. 5, 7 c. 30.
Ezech. 20, 18. 19 c. 35 u. 37.
Daniel in Susann. c. 23.
Psalm. 18, 9 c. 16.
Psalm. 118, 105 c. 16.
Psalm. 138, 17 c. 27.
Proverb. 1, 24—31 c. 1.
Proverb. 4, 27 c. 13.
Proverb. 6, 26 c. 4.
Proverb. 6, 27—29 c. 2.
Proverb. 7, 4. 5 c. 3.
Proverb. 11, 31 c. 18.
Proverb. 14, 12 c. 19.
Proverb. 14, 16 c. 3.
Proverb. 22, 3 c. 2.
Proverb. 26, 4. 5 c. 20.
Proverb. 27, 20 c. 28.
Proverb. 28, 14 c. 3.
Proverb. 29, 16 c. 2.
Proverb. 30, 16 c. 42.
Pred. Sal. 1, 8 c. 28.
Pred. Sal. 3, 8 c. 13.
Hiob 31, 7 c. 28.
Sap. 2, 21. 22 c. 26.
Sap. 4, 1. 2 c. 40.
Sap. 6, 11 c. 17.
Sap. 9, 13—19 c. 16.
Sap. 9, 15 c. 14.
Sirach 3, 26 c. 42.
Sirach 9, 4 c. 10.
Sirach 9, 9 c. 10.
Sirach 10, 34 c. 44.
Sirach 11, 32 c. 37.
Sirach 13, 15 c. 19.
Sirach 14, 8 c. 28.
Sirach 19, 1 c. 18.
Sirach 25, 24 c. 4.
Sirach 27, 9 c. 19.

1) Für ein paar Identificierungen bin ich Herrn Prof. Nestle zu Dank verpflichtet.

Sirach 31, 15 c. 28.
Sirach 32 (35), 17 c. 20.
Sirach 32, 20? c. 22.
Sirach 42, 12 c. 45.
Sirach 42, 13 c. 6.
Sirach 42, 14 c. 19.
II Macc. 6, 23—28 c. 8.
Unbekannt c. 43 (vielleicht nach Jerem. 17, 5).
Matth. 5, 16 c. 7.
Matth. 5, 20 c. 33.
Matth. 5, 37 c. 13.
Matth. 11, 14 c. 26.
Matth. 13, 22 c. 37.
Matth. 18, 7 c. 11.
Matth. 19, 6 c. 25.
Matth. 19, 11. 12 c. 10.
Matth. 19, 21 c. 9.
Matth. 19, 27 c. 21.
Matth. 24, 35 c. 2.
Matth. 26, 7ff. c. 26.
Marc. 3, 17 c. 21.
Marc. 13, 32 c. 35.
Luc. 1, 17 c. 26.
Luc. 8, 1—3 c. 25.
Luc. 10, 12. 13 c. 6.
Luc. 10, 38ff. c. 25.
Luc. 13, 2—5 c. 5.
Luc. 14, 26 c. 32.
Luc. 16, 8 c. 33.
Luc. 16, 17 c. 2.
Luc. 20, 35. 36 c. 40.
Joh. 1, 18 c. 34.
Joh. 4 c. 25.
Joh. 4, 27 c. 26.
Joh. 4, 34 c. 25.
Joh. 14, 28 c. 21.
Joh. 19, 27 c. 26.
Acta 1, 7 c. 35.
Röm. 3, 8 c. 35.
Röm. 10, 3 c. 16.
Röm. 13, 10 c. 29.
Röm. 14, 4 c. 36.
Röm. 14. 12 c. 12.
Röm. 14, 13 c. 11.
Röm. 14, 15 c. 11.
Röm. 14, 16 c. 7.
Röm. 14, 21 c. 11.
Röm. 14, 22 c. 11.
Röm. 15, 2 c. 8.
Röm. 16, 17 c. 37.
I Cor. 4, 3. 4 c. 11.
I Cor. 4, 8 c. 4.
I Cor. 4, 16 c. 22.
I Cor. 5, 4 c. 36.
I Cor. 7, 7 c. 22.
I Cor. 7, 27 c. 7.
I Cor. 7, 29 c. 31.
I Cor. 7, 32 c. 6.
I Cor. 8, 2 c. 23.
I Cor. 8, 11. 12 c. 8.
I Cor. 8, 13 c. 11.
I Cor. 9, 5 c. 22 u. 25.
I Cor. 9, 12. 13 c. 38.
I Cor. 9, 24. 25 c. 17.
I Cor. 9, 26. 27 c. 22.
I Cor. 10, 12 c. 3.
I Cor. 10, 24 c. 11.
I Cor. 10, 29. 30 c. 7.
I Cor. 10, 31—33 c. 7.
I Cor. 11, 11 c. 13.
I Cor. 12 c. 22.
I Cor. 12, 29 c. 21.
I Cor. 14, 40 c. 17.
I Cor. 15, 10 c. 22.
I Cor. 15, 41 c. 22.
I Cor. 15, 56 c. 16.
II Cor. 2, 11 c. 19.

II Cor. 2, 17 c. 1.
II Cor. 6, 3 c. 38.
II Cor. 6, 4—7 c. 21.
II Cor. 8, 21 c. 7.
II Cor. 10, 12. 13 c. 22.
II Cor. 11, 12. 13 c. 23.
II Cor. 12, 9 c. 3.
Gal. 1, 8 c. 28.
Gal. 1, 10 c. 8.
Gal. 3, 28 c. 14.
Gal. 5, 17 c. 9.
Gal. 6, 2 c. 10.
Gal. 6, 3 c. 3.
Gal. 6, 5 c. 12.
Eph. 4, 27 c. 18.
Eph. 5, 9. 10 c. 41.
Eph. 5, 25. 27 c. 34.
Philipp. 2, 3 c. 21.
Philipp. 2, 4 c. 11.
Philipp. 2, 5—7 c. 21.
Philipp. 2, 14. 15 c. 41.
Philipp. 3, 12—15 c. 11.
Philipp. 3, 19 c. 31.
Philipp. 4, 8. 9 c. 46.
Col. 3, 5. 6 c. 39.
Col. 3, 11 c. 14.
I Thess. 4, 12 c. 17.
I Thess. 5, 2 c. 35.
II Thess. 3, 6 c. 36.
I Tim. 1, 5 c. 29.
I Tim. 1, 7 c. 23.
I Tim. 1, 8 c. 23.
I Tim. 3, 7 c. 41.
I Tim. 4, 12 c. 8.
I Tim. 5, 24. 25 c. 33.
I Tim, 6, 9 c. 4.
II Tim. 2, 5 c. 17.
II Tim. 2, 14—17 c. 37.
II Tim. 2, 24—26 c. 24.
II Tim. 3, 5. 6 c. 27.
II Tim. 4, 4 c. 37.
Tit. 2, 1. 2 c. 37.
Tit. 2, 7. 8 c. 8.
Tit. 2, 10 c. 8.
I Pet. 1, 19 c. 34.
I Pet. 2, 12 c. 8.
I Pet. 2, 15 c. 8.
II Pet. 2, 13. 14 c. 28.
I Joh. 4, 4 c. 30.

Wer noch zweifeln sollte, dass unsere Schrift dem 3. Viertel des 4. Jahrhunderts, bez. der Zeit 363—375 angehört, muss durch einen Blick auf das N. T. des Verfassers überzeugt werden. Dasselbe umfasst II Petrus, also auch II und III Johannes (denn diese Briefe gehen im Abendland stets zusammen), dagegen nicht Jakobus- und Hebräerbrief. Der Verfasser wäre an diesen so vielen moralischen Stoff enthaltenden Schreiben nicht vorübergegangen, wenn sie in seinem N. T. gestanden hätten. Über den Judasbrief lässt sich bei seiner Kürze nicht sicher urteilen; doch geht er seit der Mitte des 3. Jahrhunderts und im 4. im Abendland stets mit Jakobus zusammen;[1] er hat also höchst wahrscheinlich gefehlt. Auffallend ist das Schweigen über die

1) S. Zahn, Grundriss der Gesch. des NTlichen Kanons S. 67.

Apokalypse; doch war der Verfasser nicht genötigt, aus ihr zu citieren. Sieht man von der an diesem Punkte übrigbleibenden Unsicherheit ab, so deckt sich dieses N. T. mit dem N. T. des bekannten Mommsenschen Verzeichnisses; das N. T. des Mommsenschen Verzeichnisses aber ist ein abendländischer, afrikanisch-römischer Kanon aus der Zeit um das J. 360. Es ist die erste Etappe auf dem Wege der Erweiterung des alten abendländischen N. T.s von 21 (22) Schriften zu der Sammlung der 27 Schriften. Diese erste Etappe (Aufnahme von II Pet., II und III Joh.) fällt in Rom in die Mitte des 4. Jahrhunderts[1] und dauert bis zur Zeit des Damasus, der die zweite und abschliessende Erweiterung des N. T.s vollzieht. Somit bestätigt die Untersuchung des Umfanges des Neuen Testaments in unserer Schrift ihre Abfassungszeit aufs glänzendste und verbürgt auch den Ort ihres Ursprungs. Man wird fortan neben dem Mommsenschen Verzeichnis unseren Traktat nennen müssen als Zeugen für den Zustand des N. T.s in Rom und Afrika in den sechziger Jahren des 4. Jahrhunderts.

Die Auswahl der Bibelstellen in unserer Schrift ist durch den Zweck derselben bestimmt; der Verfasser sammelte Citate moralischen Inhalts. Dennoch ist die Auswahl frappant. Unter den c. 50 Citaten aus dem A. T. (c. 6 oben aufgeführte sind Anspielungen) gehören nicht weniger als 37 den salomonischen Schriften an,[2] und unter den c. 103 Citaten aus dem N. T. (c. 15 oben aufgeführte sind Anspielungen) 83 den paulinischen Briefen. Aus der „salomonischen“ Spruchweisheit und den Paulus-Briefen hat der Verfasser sich seine Moral zusammengestellt, nicht aus den Psalmen und den Evangelien. Jene Schriften hat er sorgfältig für seinen Zweck durchgearbeitet; aus allen übrigen hat er nur c. 30 Citate zusammengetragen. Besonders fällt die starke Benutzung des I Corintherbriefes und der Pastoralbriefe auf: 41 Citate sind ihnen entnommen (also die Hälfte aller Paulus-Citate). Ehrwürdig ist das Citat aus dem 2. Petrusbrief; denn

---

1) S. Zahn, a. a. O. S. 65ff.

2) Der Verfasser rechnet nicht nur die „Weisheit“, sondern auch „Jesus Sirach“ zu den salomonischen Schriften. Das war im Abendland üblich; schon der Verfaser des Muratorischen Fragments bezeugt es und viele abendländische Schriftsteller nach ihm.

es ist das älteste lateinische Citat, welches wir aus diesem Briefe besitzen (c. 2, 13. 14):

In conviviis suis luxuriantes ...., oculos habentes plenos moechationibus et incessabilibus delictis, capientes animas infirmas.	Ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις [ἀγάπαις] αὐτῶν συνευωχούμενοι ὑμῖν, ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος καὶ ἀκαταπαύστους ἁμαρτίας, δελεάζοντες ψυχὰς ἀστηρίκτους.

Die Worte συνευωχούμενοι ὑμῖν sind in der Übersetzung ausgelassen; die Vulg. schreibt „luxuriantes vobis“ und lässt συνευωχ. auch unübersetzt. „Incessabilis“ (s. Cypr. ep. 73, 19) findet sich auch in lateinischen Mss. des II Petrusbriefs an dieser Stelle.

Fell behauptete, dass unsere Schrift die Vulgata voraussetzt. Das ist eine Unmöglichkeit, da sie älter als die Vulgata ist, aber natürlich kommt ihr Text als ein Text aus der Zeit um das J. 370 dem Vulgata-Text nahe. Es ist nicht meine Aufgabe, die Bibel des Verfassers genau zu untersuchen; einige Beobachtungen genügen für unsere Zwecke.

I. Unter den 29 evangelischen Citaten sind 14 Anspielungen, die für die Frage nach der Textgestalt nicht in Betracht kommen; ich untersuche die anderen 15 Stellen.

(a) c. 7: „Sic luceat lumen vestrum coram hominibus, ut videntes opera vestra bona magnificent patrem vestrum qui in caelis est“ (Matth. 5, 16).
Vulg.: „lux vestra ... ut videant vestra bona opera et glorificent“. Die LA „lumen vestrum“ führt Wordsworth nicht an, ebenso nicht die LA „videntes“; „opera vestra bona“ bieten viele Codd., „magnificent“ ER u. der Vercell. (a).

(b) c. 33: „Nisi abundaverit iustitia vestra plus quam scribarum et Pharisaeorum non intrabitis in regnum caelorum“ (Matth. 5, 20).
Ebenso die Vulg., aber auch Vercell. (a).

(c) c. 13: „Quod amplius est a malo est“ (Matth. 5, 37).
Vulg.: „Quod autem his abundantius est a malo est“; dagegen lesen Racdh „amplius“.

(d) c. 11: „Vae huic mundo ab scandalis; verumtamen vae homini illi per quem scandalum venit“ (Matth. 18, 7).
Vulg.: „Vae mundo ab scandalis; verumtamen vae homini per

quem scandalum venit". „huic" fügen hinzu aLQR, „illi" fügen hinzu a und viele andere Itala-Mss. auch HLQRT.

(e) c. 10: „Non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est ... qui potest capere capiat" (Matth. 19, 11. 12). Ebenso die Vulgata, aber auch a.

(f) c. 2: „Caelum et terra transibunt, verba autem mea non praeteribunt" (Matth. 24, 35).
Vulg. „vero". BDER, auch a, bieten „autem".

(g) c. 25: „Et factum est post haec et ipse iter faciebat per civitates et castella evangelizans regnum dei, et duodecim cum illo et mulieres quae erant curatae ab [a] spiritibus immundis et infirmitatibus, Maria quae vocatur Magdalene, de qua daemonia septem exierant, et Johanna uxor Ozi [Chuzae] procuratoris Herodis et Susanna et aliae multae quae et ministrabant illi [ei] de facultatibus suis" (Luc. 8, 1—3).
„Post haec"] Vulg. „deinceps"; jenes ist unserem Text eigentümlich. — Vulg.: „civitatem et castellum", unseren Text haben b c e f ff_2 l q aur und einige Vulg.-MSS, a liest „civitates et vicos". — Vulg. „praedicans et evangelizans". — Vulg.: „mulieres aliquae", om. „aliquae" b ff_2 l q, „quaedam" a. — „immundis"] so auch E a b c d f aur, „malignis" Vulg. — „et ministrabant"] so auch a und die meisten Itala-MSS., om. „et" Vulg. — „illi"] so auch a l q, „eis" Vulg.

(h) c. 5: „Putatis quod hi Galilaei prae omnibus Galilaeis fuerunt [fuerint] peccatores qui talia passi sunt? non. dico vobis: nisi paenitentiam habueritis, similiter perietis sicut illi supra quos cecidit turris in silva, et occidit eos. putatis quoniam et ipsi debitores fuerunt prae omnibus hominibus habitantibus in Hierusalem? non. dico vobis: si non paenitueritis, similiter perietis" (Luc. 13, 2—5).
„fuerunt peccatores" auch W a d e ff_2 i l q, „pecc. fu." Vulg. — „nisi" a b c d e ff_2 i l q, „sed nisi" Vulg. — „omnes similiter" Vulg. u. alle bekannten Zeugen. — „peribitis" (nicht perietis") Vulg. u. alle bekannten Zeugen. — „illi decem et octo" Vulg. u. alle bekannten Zeugen. — „quia" (nicht quoniam") Vulg. u. alle bekannten Zeugen. — „prae"] ebenso E a d f „praeter" Vulg. — „si"] ebenso c e ff_2 i l q, „sed si" Vulg. —

„paenitueritis“] ebenso c d ff_2 (i). „paenitentiam egeritis“ Vulg. — „omnes similiter“ Vulg. und alle bekannten Zeugen. — „peribitis“ (nicht „perietis“) Vulg. und alle bekannten Zeugen.

(i) c. 32: „Si quis venit ad me et non odit patrem suum aut matrem aut uxorem et filios et fratres et sorores et animam suam, non potest meus esse discipulus“ (Luc. 14, 26).

„aut . . . aut“] so auch a l, „et . . . et“ Vulg. — „adhuc autem et“ Vulg., „insuper et“ a, „adhuc et“ e r, „adhuc etiam et“ b q. om. R u. unser Text. — „meus esse“ u. „esse meus“ schwanken die MSS.

(k) c. 33: „Prudentiores sunt filii saeculi huius filiis lucis“ (Luc. 16, 8).

Wie die Vulgata. Die Umstellung in unserer Schrift ist wohl durch den Zusammenhang bestimmt.

(l) c. 2: „Facilius est caelum et terram praeterire quam de lege unum apicem cadere“ (Luc. 16, 17).

Ebenso die Vulg., a bietet „transire“ und „excedere“.

(m) c. 40: Qui digni habentur saeculi illius et resurrectionis a mortuis, neque nubent neque nubentur, neque enim morientur. nam sunt similes angelis dei, quia resurrectionis filii sunt“ (Luc. 20. 35. 36).

Sehr anders Vulg.: „Qui digni habebuntur saeculo illo et resurrectione ex mortuis neque nubunt neque ducunt uxores neque enim ultra mori poterunt. aequales enim angelis sunt et filii sunt dei, cum sint filii resurrectionis“. „habentur“ wie mehrere Vulg.-MSS, c ff_2 i l q δ aur — „saeculi illius et resurrectionis“ bietet nur unsere Schrift. — „a mortuis“ wie a u. andere Codd. — „nubent . . . nubentur“] die Futura in mehreren Codd. — „nubentur“ wie e δ — „morientur“] so auch ff_2 i l q — „nam sunt [sunt autem] similes angelis dei“] E gat. c ff_2 i l q — et filii sunt dei] om., wie unsere Schrift, E gat. a c d e ff_2 i l Cypr. — „quia resurr. filii sunt“] E gat. c ff_2 i l q.

(n) c. 26: „Inter haec venerunt discipuli eius et mirabantur quod cum muliere loqueretur. nemo tamen dixit illi: quid quaeris aut loqueris cum ea?“ (Joh. 4, 27).

„Inter haec“] bietet nur unsere Schrift, „interim“ a, „in hoc“ d, „continuo“ Vulg. — „quod“] „eo quod“ lo, „quia“ Vulg. —

„loqueretur"] so auch R a b l r. „loquebatur" Vulg. — „illi"] so auch a d, „ei" EQR b ff$_2$ r, om. Vulg. — Alle Zeugen bieten „quid loqueris". R om. „aut quid loqueris".

(o) c. 25: „Meus cibus est ut faciam voluntatem eius qui me misit" (Joh. 4, 34).
„Me misit"] Einige Vulg.-Mss. u. a b d e f ff$_2$ m q. „misit me" Vulg.

(p) c. 21: „Pater maior me est" (Joh. 14, 28).
Ebenso Vulg.

Hiernach ist es evident, dass unsere Schrift nicht die Vulgata in den Evangelien benutzt hat, sondern eine vorhieronymianische Handschrift, die a i l q nahe steht. Der Bibeltext ist so beschaffen, wie wir das inbezug auf eine Handschrift des 4. Jahrhunderts erwarten. Dies ergiebt sich auch aus einer Vergleichung mit den Citaten Cyprians.

II. Im folgenden sind 33 NTliche Bibelcitate bei Cyprian mit den entsprechenden in unserer Schrift verglichen (Sing. = unsere Schrift).

(1) Matth. 5, 16 = Sing. 7 = Testim. III. 26 u. Ep. 13, 3. Cyprian schreibt „lumen" mit Sing. (> Vulg.), „ut videant" mit Vulg. (> Sing.), „bona opera vestra" mit Vulg. (> Sing.), „clarificent" (> Vulg. „glorificent" und > Sing. „magnificent"). — Der Cod. A der testim. bietet „lux" mit Vulg.

(2) Matth. 19, 11 = Sing. 10 = Testim. III. 32. Bei Cyprian fehlt „istud" (> Sing. Vulg.), aber der Cod. A der Testim. bietet es; Cyprian schiebt „illi" ein (> Sing. Vulg.).

(3) Luc. 16, 8 = Sing. 33 = Ep. 73, 19: identisch; über die Umstellung s. oben sub „k".

(4) Luc. 20, 35. 36 = Sing. 40 = Testim. III. 32. Cyprian: „qui habuerint dignationem" (> Sing. „qui digni habentur"); Cyprian bietet das „nubuntur" („nubentur"), welches der Vulg. fehlt. Cyprian: „incipient mori" (> Sing. „morientur"). Cyprian: „aequales enim sunt" (> Sing. „nam sunt similes"). Cyprian: „cum sint filii resurr." (> Sing. „quia resurr. filii sunt").

(5) Joh. 4, 34 = Sing. 25 = Testim. III, 60. Identisch
(6) Joh. 14, 28 = Sing. 21 = Testim. III. 58. Identisch
} es sind nur wenige Worte.

(7) Röm. 3,8 = Sing. 35 = Testim. III, 98. Identisch, doch LMB (Test.) bieten „condemnatio" (nicht „damnatio"), und so ist vielleicht zu lesen.

(8) Röm. 14, 4 = Sing. 36 = Testim. III, 21 u. Ep. 55, 18. Sing.: „Tu qui es, ut de servo alieno iudices?" Cypr. „Tu quis es, qui iudicas alienum servum". Also verschieden.

(9) Röm. 14, 12 = Sing. 12 = Ep. 69, 17. Cypr.: „dabit" (> „reddet" Sing.).

(12) I Cor. 7, 32 = Sing. 6 = Testim. III, 32 und De habitu 5. Sing.: „Qui sine uxore est, sollicitus est, quomodo placeat deo; qui autem habet uxorem, cogitat quae sunt huius mundi, quomodo placeat uxori". Cypr.: „Caelebs cogitat [ea] quae sunt domini, quomodo placeat deo; qui autem matrimonium contraxit, cogitat ea quae sunt mundi huius, quomodo placeat uxori". Der Unterschied ist nicht gering.

(10) I Cor. 7, 7 = Sing. 22 = Testim. III, 32. Cypr.: „habet charisma [al. donum] a deo, alius sic, alius autem sic". Sing.: „donum habet ex deo, unus quidem sic, alius vero sic".

(11) I Cor. 7, 29 = Sing. 31 = Testim. III, 11. Cypr.: „tempus collectum est; superest [A reliquum est] ergo ut et qui habent uxores quasi non habentes sint". Sing.: „tempus quod restat breve est; reliquum est ut et qui habent uxores sic sint quasi non habentes".

(13) I Cor. 8, 2 = Sing. 24 = Testim. III, 21. Cypr.: „nondum scit, quemadmodum oporteat [A add. eum] scire"; Sing.: „necdum cognovit, quemadmodum eum oporteat scire".

(14) I Cor. 9, 24. 25 = Sing. 17 = Testim. III, 26, Fortun. 8, Ep. 10, 4. Cypr.: „nescitis quoniam", Sing.: „nescitis quia". Cypr.: „unus tamen", Sing.: „sed unus". Cypr.: „palmam", Sing.: „bravium". Cypr.: „occupetis" (A „comprehendatis"), Sing. „comprehendatis".

(15) I Cor. 8, 13 = Sing. 11 = Ep. 4, 2. Cypr.: „non manducabo... in saeculo" (W „aeternum"), Sing.: „iam non manducabo... in aeternum".

(16) I Cor. 10, 12 = Sing. 3 = Testim. III, 21 u. Ep. 55, 18. Identisch (es sind nur wenige Worte).

(18) Gal. 1, 10 = Sing. 8 = De hab. 5; Ep. 4, 5; 59, 8; 63, 15. Cypr.: „placerem", Sing.: „placere vellem".

(17) Gal. 1, 8 = Sing. 28 = Ep. 27, 3 u. 63, 10. Cypr.: „licet ... aliter adnuntiet [S „evangelizaverit“] .... adnuntiavimus“, Sing.: „etsi .... evangelizaverit vobis ..... evangelizavimus“.
(19) Gal. 5, 17 = Sing. 9 = Testim. III, 64. Identisch.
(20) Gal. 6, 2 = Sing. 10 = Testim. III, 9 u. Ep. 55, 18: „alterutrum onera [W add. „vestra“] sustinete, et sic adinplebitis [B „inplebitis“]; Sing.: „onera vestra sustinete invicem, et sic implebitis“.
(21) Ephes. 4, 27 = Sing. 18 = Ep. 4, 2. Identisch (es sind nur wenige Worte).
(22) Coloss. 3, 5. 6 = Sing. 39 = Ep. 55, 27. Cypr.: „itaque ... quae in terra sunt exponentes ... et concupiscentiam malam et cupiditatem quae sunt“. Sing.: „ergo .... quae sunt super terram .... libidinem concupiscentiam malam et avaritiam quae est“ (Augustin citiert bei seinem Citat aus Ep. 55 den Bibeltext genau so, wie er in Sing. steht, de bapt. c. Donat. IV, 7).
(24) Philipp. 2, 14. 15 = Sing. 41 = Testim. III, 14 (III, 26 u. Ep. 13, 3). Cypr.: „Omnia autem pro delectatione [dilectione] facite sine murmurationibus et reputationibus, ut sitis sine querella et inmaculati filii dei“. Sing.: „Facite omnia sine murmuratione et haesitatione, ut sitis inreprehensibiles et simplices sicut filii dei immaculati“. Im folgenden hat Cypr. „lucete“, Sing. „lucetis“.
(25) Philipp. 3, 19 = Sing. 31 = Testim. III, 11. Cypr.: „confusione eorum“, Sing.: „turpitudine ipsorum“.
(23) Philipp. 2, 6 = Sing. 21 = Testim. II, 13 u. III, 39. Cypr.: „Qui in figura dei constitutus“. Sing.: „qui cum in forma dei esset constitutus“. Im folgenden bieten die Mehrzahl der Cyprian-MSS „se“, einige (wie Sing.) „semet ipsum“.
(26) II Thess. 3, 6 = Sing. 36 = Testim. III, 68 u. De unit. 23. Sing. bietet „fratres“ (fehlt bei Cypr.), „separetis vos“ („recedatis“ bez. „discedatis“ bei Cypr.), „a fratribus“ („ab omnibus fratribus“ Cypr.), „accepistis a nobis“ („acceperunt a nobis“ Cypr.).
(27) I Tim. 6, 9 = Sing. 4 = Testim. III, 61 u. De opere 10. Cypr.: „nocentia“, Sing.: „inutilia et noxia“.
(28) II Tim. 2, 5 = Sing. 17 = Testim. III, 11 und Ad Fortun. 8. Cypr.: „sed etsi certaverit quis ... nisi legitime pugnaverit“; Sing.: „sed et qui in agone certat ... nisi legitime certaverit“.

(29) II Tim. 2, 24 = Sing. 24 = Testim. III, 53. Identisch.
(30) II Tim. 3, 5 = Sing. 27 = De unitate 16. Cypr.: „praedantur“, Sing.: „captivas ducunt“; sonst identisch.
(31) II Tim. 4, 4 = Sing. 37 = Testim. III, 67. Bis auf eine Umstellung identisch.
(32) I Pet. 2, 12 = Sing. 8 = Testim. III, 11 u. Ep. 13, 3. Cypr.: „conversationem habentes inter gentiles bonam, ut dum retractant de vobis quasi de malignis, bona opera vestra aspicientes magnificent dominum“. Sing.: „conversatio vestra in gentibus bona sit, ut in eo in quo detrahunt de vobis quasi de malefacientibus, de bonis operibus vestris glorificent dominum“. Diese Übersetzungen sind ganz verschieden.
(33) I Joh. 4, 4 = Sing. 30 = Testim. III, 10 u. Fortun. 10. Cypr.: „qui in isto [hoc] mundo“; Sing.: „in hoc mundo“ (ohne „qui“).

Diese Vergleichung lehrt, dass die Bibeltexte des Cyprian und des Macrobius zwar verwandt sind, aber doch recht verschieden, und zwar liegen die Abweichungen dieses Textes in der Richtung auf die Vulgata. Es bestätigt sich also auch von hier aus die geschichtliche Stellung, welche wir unserer Schrift angewiesen haben.

III. In den Texten u. Unters. (XIII, 4 S. 48ff.) habe ich eine Reihe von Bibelstellen zusammengestellt aus Schriften und Briefen römischer Schriftsteller aus der Mitte des 3. Jahrhunderts. Zwölf von diesen Stellen lassen eine Vergleichung mit Citaten in der Schrift De singularitate zu. Auch diese Texte weisen neben unverkennbarer Verwandtschaft bedeutende Verschiedenheiten auf:

(1) I Tim. 4, 12 = Sing. 8 = Adv. aleat. 4. Sing. bietet „forma“, adv. aleat.: „exemplum“.
(2) Luc. 13, 2—5 = Sing. 5 = Sixtus ad Novat. 15:

Sing.:	Sixtus:
putatis quod hi Galilaei prae omnibus Galilaeis fuerunt peccatores qui talia passi sunt? non. dico vobis: nisi paenitentiam habueritis, similiter perietis. sicut illi supra	putatis quia illi Galilaei super ceteros Galilaeos peccatores fuerant, quia passi sunt talia? non, dico enim vobis: quia nisi paenitentiam egeritis, omnes similiter perietis.

quos cecidit turris in Siloa et occidit eos, putatis quoniam et ipsi debitores fuerunt prae omnibus hominibus habitantibus in Hierusalem? non. dico vobis: si non paenitueritis, similiter perietis.

aut illi XVIII super quos cecidit turris in Siloa, putatis quia debitores fuerunt morti super omnes homines qui habitabant in Hierusalem? non. dico vobis: quia nisi paenitentiam egeritis, omnes similiter perietis.

Vergleicht man diese ziemlich verschiedenen Texte mit der Vulgata, so ergiebt sich, dass sie sich beide von ihr unterscheiden, aber Sing. steht ihr etwas näher.[1]

Z. 1 „quod hi"] Sing. et Vulg., „quia illi" Sixt.

Z. 2 „prae omnibus Galilaeis"] Sing. et Vulg., „super ceteros Galilaeos" Sixt.

Z. 3 „fuerunt peccatores"] Sing. et W a d e ff_2 i l q, „peccatores fuerunt" Sixt. et Vulg. — „qui"] Sing. et BVW b i q, „quia" Sixt. et Vulg. — „talia passi sunt"] Sing. et. Vulg., „passi sunt talia" Sixt. et a e.

Z. 4 „dico"] Sing. et Vulg., „dico enim" Sixt. et e. — „nisi"] Sing. et a b c d e ff_2 i l*q, „sed" Vulg., „quia" Sixt.

Z. 5 „habueritis"] Sing. et Vulg., „egeritis" Sixt. et a d e f l r. — „similiter"] Sing. et a d e f l r, „omnes similiter" Sixt. et Vulg.

Z. 6 „perietis"] Sing. et Sixt., „peribitis" Vulg. — „sicut"] Sing. et Vulg., „aut" Sixt. et d e f. — „illi"] Sing., „illi XVIII" Sixt. et Vulg.; Sing. hat die Zahl wohl nur aus Versehen ausgelassen. — „supra"] Sing. et Vulg., „super" Sixt. et EΘMT a b d e q.

Z. 8 „et occidit eos"] aus Versehen in Sixt. weggelassen. — „quoniam"] Sing., „quia" Sixt. et Vulg.

Z. 9 „et ipsi"] Sing. et Vulg., om. Sixt. et d e r.

Z. 10 „prae omnibus hominibus"] Sing. et E a d f, „praeter omnes homines" Vulg., „super omn. hom." Sixt.

Z. 11 „habitantibus"] Sing. et Vulg. („habitantes"), „qui habitabant" Sixt. [et e („qui habitant"), d („qui inhabitant")].

Z. 12 „vobis"] Sing. et c e ff_2 i l q, „vobis sed" Vulg., „vobis quia"

---

1) Vulg. und Sing. ist bereits oben S. 63f. verglichen worden; ich wiederhole aber hier die Vergleichung und ziehe Sixt. hinzu um der Wichtigkeit der Stelle willen.

Sixt. [„vobis quod“ d, „vobis quoniam“ r]. — „si non“] Sing. et Vulg., „nisi“ Sixt. et E a e f q. — „paenitueritis“] Sing. et c d ff_2 (i), „paenitentiam egeritis“ Vulg. et Sixt.

Z. 13 „similiter“] Sing. et Q R ff_2 i l, „omnes similiter“] Vulg. et Sixt. — „perietis“] Sing. et Sixt., „peribitis“ Vulg.

Sing. und Sixt. gehen nur in der Form „perietis“ zusammen > Vulg.; zehnmal stehen Sing. und Vulg. > Sixt., siebenmal (sechsmal) stehen Sixt. und Vulg. > Sing. An drei Stellen gehen die Texte sämtlich auseinander. Das Stück ist sehr lehrreich; es zeigt in einem kleinen Spiegel das Verhältnis eines römischen Textes aus der Mitte des 3. Jahrhunderts und eines Textes aus der Mitte des 4. Jahrhunderts zur Vulgata. Beide Texte sind unter sich verschiedener als jeder von ihnen von der Vulgata. Darf man daraus schliessen, dass Macrobius seinen Text aus Afrika mitgebracht hat?

(3) Röm. 14, 4 = Sing. 36 = Sixt. 12. Sing.: „tu qui es, ut de servo alieno iudices“, Sixt.: „tu quis es, qui iudicas servum alienum“. Sixtus stimmt genau mit dem Cyprian-Text überein (s. oben S. 66), Sing. weicht stark ab.

(5) Gal. 6, 2 = Sing. 10 = Sixt. 13. Identisch, aber nur zwei Worte.

(6) I Cor. 9, 24 = Sing. 17 = De laude 28. Beide bieten „nescitis quoniam qui“ (> Cypr.); Sing.: „in stadio“ (mit Cypr.), Laud.: „in agone“; Sing.: „omnes quidem currunt“ (mit Cypr.), Laud.: „multi certantur“; Sing.: „sed unus“, Laud.: „et unus“ (Cypr.: „unus tamen“); Sing.: „bravium“, Laud.: „palmam“ (mit Cypr.).

(4) I Cor. 10, 12 = Sing. 3 = Sixt. 13. Sing.: „qui se putat stare videat ne cadat“; Sixt.: „tu qui stas vide ne cadas“.

(7) II Cor. 11, 13 = Sing. 23 = Stephan. bei Cypr. ep. 75, 25. Identisch, aber nur zwei (3) Worte.

(8) Joh. 14, 28 = Sing. 21 = Novat. de trinit. 26. Sing.: „pater maior me est“, Novat.: „quoniam qui me misit maior me est.“

(9) Gal. 5, 17 = Sing. 9 = de trinit. 29. Sing.: „spiritus adversus carnem concupiscit“, Novat.: „spiritus c. c. desiderat“; dann Sing. „adversari“ und Novat. „repugnare“.

(10) Philipp. 2, 6. 7 = Sing. 21 = de trinit. 22. Identisch bis auf den Zusatz „constitutus“ in Sing. und eine Umstellung.

(11) Philipp. 3, 14 = Sing. 11 = Novat. de cibis 1. Sing.: „pal-

mam supernae vocationis", Novat.: „brabium sursum vocationis".

(12) Joh. 4, 34 = Sing. 25 = de cibis 5. Sing.: „meus cibus", Novat.: „mea esca",

Man darf im ganzen sagen, dass der Bibeltext unseres Verfassers den römischen Bibeltexten aus der Zeit um das J. 250 ferner steht als der Vulgata. Dieses Ergebnis war zu erwarten; zusammengehalten mit der Beobachtung, dass der Bibeltext unserer Schrift aufs deutlichste sich als ein vorhieronymianischer bekundet, bestätigt es die Annahme, dass unser Traktat der Mitte des 4. Jahrhunderts angehört.

IV. Zum Schluss wird eine Vergleichung der Bibeltexte des Verfassers mit dem Bibeltexte seines Zeitgenossen Lucifer angezeigt sein.[1] Die Vergleichung des Bibeltextes des Ambrosiaster (er ist auch der Verfasser der Quaest. Vet. et Novi Test.) unterlasse ich, weil wir noch keine kritische Ausgabe besitzen.

(1) Prov. 1, 24—31 = Sing. 1 = Lucifer (Edit. Vindob.) p. 110. Die Übereinstimmung ist — abgesehen von einer kleinen Verwirrung bei Lucifer — ausserordentlich gross. In dem langen Abschnitt von 94 Worten finden sich nur 14, und zwar unbedeutende, Varianten.

(2) Proverb. 26, 4 = Sing. 20 = Lucifer p. 284. Hier hat Lucifer „inprudens" und „inprudentia eius", Sing. „insipiens" und „ipsius insipientia".

(3) Matth. 18, 7 = Sing. 11 = Lucifer p. 179. Wörtlich identisch (auch „huic mundo" bei beiden).

(4) II Cor. 11, 13 = Sing. 23 = Lucifer p. 267. Wörtlich identisch (auch „eiusmodi").

(5) Gal. 1, 8 = Sing. 28 = Lucifer p. 279. Identisch, doch Lucifer hat „licet" (Sing. „etsi"), lässt das erste „vobis" fort und das „quod" nach „praeterquam".

(6) Eph. 5, 9. 10 = Sing. 41 = Lucifer p. 31. Identisch (auch der Wechsel von „lux" und „lumen" bei beiden), nur Sing.: „beneplacitum sit", Lucif.: „sit acceptum".

(7) Philipp. 2, 6. 7 = Sing. 21 = Lucifer p. 311 (125. 304). Identisch, doch fehlt bei Lucif. „constitutus" und „est" ist umgestellt.

---

1) Optatus und Sing. haben nur ein Citat gemeinsam (II Tim. 2, 17); daraus lässt sich nichts erschliessen.

(8) Philipp. 3, 19 = Sing. 31 = Lucifer 199 (305). Sing. bietet „turpitudine“, Lucif.: „confusione“.

(9) II Thess. 3, 6 = Sing. 36 = Lucifer 18. Hier findet sich ein beträchtlicher Unterschied (Sing.: „separetis vos a fratribus ambulantibus inordinate . . . accepistis“, Lucif.: „subtrahatis vos ab omni fratre inquiete ambulante . . . acceperunt“).

(10) I Tim. 1, 8 = Sing. 23 = Lucifer p. 171 (207). Identisch.

(11) II Tim. 3, 5 = Sing. 27 = Lucifer p. 305. Identisch.

(12) II Tim. 4, 4 = Sing. 37 = Lucifer p. 306. Identisch (bis auf eine kleine Umstellung und ein in Sing. fehlendes „autem“).

(13) Tit. 2, 7. 8 = Sing. 8 = Lucifer p. 197. Hier sind Verschiedenheiten; Sing.: „bonorum factorum praebens exemplum“, Lucifer: „formam praebens bonorum operum“; Sing.: „in verbo sano atque“, Lucif.: „in sermone sanum“; Sing.: de nobis dicere mali“, Lucif.: „quod dicere malum de nobis“.

Das Material ist nicht gross, immerhin aber nicht unbeträchtlich. Soviel darf man sagen, dass von allen verglichenen Texten der des Lucifer dem unserer Schrift am nächsten steht.

II.

Die Hypotyposen des Theognost.

Aus Zanettis Catalog der Marciana (1741) p. 264 wusste man, dass in dem Cod. gr. 502 saec. XIV ein Theognost-Fragment enthalten sei. Routh (Reliq. Sacrae III[2] f. 422) erinnerte daran; ich wiederholte diese Erinnerung (Gesch. der altchristl. Litt. I S. 439) und sprach dabei die Vermutung aus, dass es sich um einen anderen Theognost handele; denn weder war es wahrscheinlich, dass sich in einer Handschrift des 14. Jahrhunderts ein Bruchstück des Werkes des vornicänischen Lehrers erhalten, noch war es glaublich, dass im Laufe von 150 Jahren niemand Zanettis Angabe geprüft habe. Meine Vermutung ist dennoch unrichtig gewesen. Diekamp hat als erster Zanettis Angabe untersucht, und ein unzweifelhaft dem alten Alexandriner gebührendes Fragment war der Lohn seiner Bemühungen (Fol. 254 des Codex). Er hat dasselbe in der Theolog. Quartalschrift (1902 H. 4 S. 481—494) publiciert und mit einem gelehrten Commentare versehen. Leider lässt sich aus der Handschrift für die Überlieferungsgeschichte des Stückes nichts entnehmen. „Mit dem sonstigen Inhalte des Codex steht das Stück in keinem Zusammenhange. Die bedeutend kleinere und engere Schrift dieses und des unmittelbar folgenden Basilius-Fragments macht es wahrscheinlich, dass der Schreiber diese Texte zur Ausfüllung eines leeren Raumes von fast anderthalb Seiten nachträglich eingeschoben hat. Ähnliches zeigt sich noch an anderen Stellen der Handschrift.“ Ob dem Schreiber noch die Hypotyposen Theognosts im ganzen Umfang vorgelegen haben, lässt sich also nicht sicher entscheiden. Wahrscheinlich ist es nicht; vielmehr liegt die Annahme näher, dass das Stück längst aus dem Text des Ganzen ausgegliedert war und für sich (in einer dogmatischen Catene)

existierte.[1] Dagegen spricht auch nicht die Vorbemerkung des Schreibers: *Σημειωτέον ὅτι ἐν ἄλλοις πολλοῖς οὗτος βλασφημίας λέγει περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὡσαύτως καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος,* denn diese ist, wie Diekamp mit Recht bemerkt, aus Photius (Cod. 106 Bibl.) geflossen. Der nicht ganz richtig wiedergegebene Titel aber (*Ἡ τῶν δογμάτων ὑποτύπωσις* statt *Ὑποτυπώσεις,* wie Athanasius und Photius überliefern), der die unbestimmte Aufschrift, welche der Autor selbst gegeben hat, verdeutlicht, spricht gegen die Annahme eines direkten Excerptes.

Fragmente der alexandrinischen Lehrer aus der Zeit zwischen Dionysius und Athanasius gehören bekanntlich zu den Seltenheiten. Das spärliche Material ist inbezug auf Pierius und Petrus in den letzten Jahren durch de Boor und Karl Schmidt etwas vermehrt worden. Diesen Entdeckungen reiht sich die Gabe Diekamps in erfreulicher Weise an. Dogmenhistorisch betrachtet ist sie wichtiger als jene Entdeckungen. Ich möchte den Dank für sie dadurch bezeugen, dass ich das, was wir jetzt über die Theologie des Theognost wissen, zusammenstelle und dogmengeschichtlich zu würdigen versuche.[2]

Der Bericht des Photius.

Photius (Cod. 106 Biblioth.): *Ἀνεγνώσθησαν Θεογνώστου Ἀλεξανδρέως λόγοι ἑπτά· οὗ ἡ ἐπιγραφή· Τοῦ μακαρίου Θεογνώστου Ἀλεξανδρέως καὶ ἐξηγητοῦ Ὑποτυπώσεις.*

Ἐν μὲν οὖν τῷ πρώτῳ λόγῳ διαλαμβάνει περὶ τοῦ πατρὸς καὶ ὅτι ἐστὶ δημιουργὸς ἐπιχειρῶν δεικνύναι, καὶ κατὰ τῶν ὑποτιθέντων συναΐδιον ὕλην τῷ θεῷ.

Ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ τίθησι μὲν ἐπιχειρήματα, δι᾿ ὧν δεῖν φησὶ τὸν πατέρα ἔχειν υἱόν ... υἱὸν δὲ λέγων κτίσμα αὐτὸν ἀποφαίνει καὶ τῶν λογικῶν μόνον ἐπιστατεῖν, καὶ ἄλλ᾿ ἄττα ὥσπερ Ὠριγένης ἐπιφέρει τῷ υἱῷ, εἴτε ὁμοίως ἐκείνῳ δυσσεβείᾳ ἑαλωκὼς εἴτε, ὡς ἄν τις εἴποι, ἐκβιασάμενος τὴν ὑπὲρ αὐτοῦ ἀπολογίαν, ἐν γυμνασίας λόγῳ καὶ οὐ δόξης ταῦτα προτιθείς, ἢ καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ἕξιν καὶ ἀσθένειαν, ἀμυήτου παντελῶς, εἰ τύχοι, ὄντος τοῦ τῶν χριστιανῶν θειασμοῦ καὶ μὴ δυναμένου δέξασθαι τὴν τῆς θρησκείας ἀκρίβειαν, ὑποκατασπώμενος τῆς ἀληθείας

---

1) Ein Fragment des Theognost in einer Bibelcatene durch Vermittelung des Athanasius s. u.

2) Die früher bekannten Fragmente habe ich in meinem Lehrbuch der Dogmengeschichte (3. Aufl.) I S. 733f. kurz behandelt.

καὶ τὴν ὁπωσδήποτε γνῶσιν υἱοῦ τῆς παντελοῦς ἀνηκοΐας καὶ ἀγνωσίας λυσιτελεστέραν νομίζων εἶναι ἀκροατῇ. ἀλλὰ διαλέξει μὲν ἡ τοιαύτη καταφυγὴ τοῦ μὴ λέγειν ὀρθῶς καὶ ἀναχώρησις οὐκ ἂν ἀπίθανος οὐδὲ ψόγου ἐχομένη δόξῃ (τὰ πολλὰ γὰρ τῇ τοῦ προσδιαλεγομένου γνώμῃ καὶ δόξῃ καὶ ἰσχύϊ διαπράττεται), ἐγγράφου δὲ λόγου καὶ κοινοῦ προκεῖσθαι μέλλοντος νόμου τοῖς πᾶσιν εἴ τις τῆς ἐν αὐτῷ βλασφημίας τὴν προειρημένην εἰς ἀθῴωσιν ἐπιφέρει ἀπολογίαν, εἰς ἀσθενῆ κατέδραμε συνηγορίαν.

*Ὥσπερ δὲ ἐν τῷ δευτέρῳ οὕτω καὶ ἐν τῷ τρίτῳ λόγῳ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος διαλαμβάνων τίθησι μὲν ἐπιχειρήματα, τὴν τοῦ παναγίου πνεύματος δεικνύειν ὕπαρξιν ἀποπειρώμενος, τὰ δ' ἄλλα ὥσπερ Ὠριγένης ἐν τῷ **Περὶ ἀρχῶν** οὕτω καὶ αὐτὸς ἐνταῦθα παραληρεῖ.*

Ἐν δὲ τῷ τετάρτῳ περὶ ἀγγέλων καὶ δαιμόνων ὁμοίως ἐκείνῳ κενολογεῖ καὶ σώματα αὐτοῖς λεπτὰ ἀμφιέννυσιν.

Ἐν δὲ τῷ πέμπτῳ καὶ ἕκτῳ περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ σωτῆρος διαλαμβάνων ἐπιχειρεῖ μέν, ὡς ἔθος αὐτῷ, τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ υἱοῦ δυνατὴν εἶναι δεικνύναι, πολλὰ δὲ ἐν αὐτοῖς κενοφωνεῖ· καὶ μάλιστα ὅταν ἀποτολμᾷ λέγειν, ὅτι τὸν υἱὸν φανταζόμεθα ἄλλοτε ἐν ἄλλοις τόποις περιγραφόμενον, μόνῃ δὲ τῇ ἐνεργείᾳ μὴ περιγραφόμενον.

*Ἐν δὲ τῷ ἑβδόμῳ, ὃν καὶ „**Περὶ θεοῦ δημιουργίας**“ ἐπιγράφει, εὐσεβέστερόν πως περί τε τῶν ἄλλων διαλαμβάνει καὶ μάλιστα πρὸς τῷ τέλει τοῦ λόγου περὶ τοῦ υἱοῦ.*

Ἔστι δὲ τὴν φράσιν ἀπέριττος καὶ βαθύς, καλλιλεξίᾳ τε ὡσεὶ [*ὡς ἐν* Cod.] *Ἀττικῷ καὶ συνήθει χρώμενος λόγῳ καὶ τοῦ συνήθους οὐδ' ἐν ταῖς συντάξεσιν ἀνακεχωρηκώς, τοῦ μέν τοι μεγέθους δι' ἐνάργειαν καὶ ἀκρίβειαν τῶν ῥημάτων οὐ καταφέρεται. ἤκμασε δὲ ....*

Cetera desunt.

Fragment I.

Athanas., Epist. 4 ad Serap. c. 11: *Σὺ ἐζήτεις, τί δήποτε ἡ μὲν εἰς τὸν υἱὸν βλασφημία ἀφίεται, ἡ δὲ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἔχει ἄφεσιν; ... παλαιοὶ μὲν οὖν ἄνδρες, Ὠριγένης, ὁ πολυμαθὴς καὶ φιλόπονος, καὶ Θεόγνωστος, ὁ θαυμάσιος καὶ σπουδαῖος — τούτων γὰρ τοῖς περὶ τούτων συνταγματίοις ἐνέτυχον, ὅτε τὴν ἐπιστολὴν ἔγραψας — ἀμφότεροί γε* [cod. *γὰρ*] *περὶ τούτου γράφουσι, ταύτην εἶναι τὴν εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημίαν λέγοντες, ὅταν οἱ καταξιωθέντες ἐν τῷ βαπτίσματι τῆς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου πνεύματος παλινδρομήσωσιν εἰς τὸ ἁμαρτάνειν· διὰ τοῦτο γάρ μηδὲ ἄφεσιν αὐτοὺς λήψεσθαί φασι, καθὰ καὶ ὁ Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους λέγει· ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας κτλ. ταῦτα δὲ κοινῇ μὲν λέγουσι, καὶ ἰδίαν δὲ ἕκαστος προστίθησι διάνοιαν. ὁ μὲν γὰρ Ὠριγένης κτλ., ὁ δὲ Θεόγνωστος καὶ αὐτὸς προστιθείς φησι ταῦτα·*

Ὁ πρῶτον παραβεβηκὼς ὅρον καὶ δεύτερον ἐλάττονος ἂν ἀξιοῖτο τιμωρίας· ὁ δὲ καὶ τὸν τρίτον ὑπεριδὼν οὐκέτι ἂν συγγνώμης τυγχάνοι.

Πρῶτον δὲ ὅρον καὶ δεύτερόν φησι τὴν περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ κατήχησιν· τὸν δὲ τρίτον, τὸν ἐπὶ τῇ τελειώσει καὶ τῇ τοῦ πνεύματος μετοχῇ παραδιδόμενον λόγον, καὶ τοῦτο βεβαιῶσαι θέλων ἐπάγει τὸ παρὰ τοῦ σωτῆρος εἰρημένον τοῖς μαθηταῖς· Ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ' οὔπω δύνασθε χωρεῖν· ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ ἅγιον πνεῦμα, διδάξει ὑμᾶς. Εἶτά φησιν·

Ὥσπερ τοῖς μηδέπω χωρεῖν δυναμένοις τὰ τέλεια διαλέγεται ὁ σωτὴρ συγκαταβαίνων αὐτῶν τῇ σμικρότητι, τοῖς δὲ τελειουμένοις συγγίνεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ οὐδήπου τις ἐκ τούτων ἂν φαίη τὴν τοῦ πνεύματος διδασκαλίαν ὑπερβάλλειν τῆς τοῦ υἱοῦ διδαχῆς, ἀλλ' ὅτι ὁ μὲν υἱὸς συγκαταβαίνει τοῖς ἀτελέσι, τὸ δὲ πνεῦμα σφραγίς ἐστι τῶν τελειουμένων — οὕτως οὐ διὰ τὴν ὑπερβολὴν τοῦ πνεύματος πρὸς τὸν υἱὸν ἄφυκτός ἐστι καὶ ἀσύγγνωστος ἡ εἰς τὸ πνεῦμα βλασφημία, ἀλλ' ὅτι ἐπὶ μὲν τοῖς ἀτελέσιν ἐστὶ συγγνώμη, ἐπὶ δὲ τοῖς γευσαμένοις τῆς οὐρανίου [al. codd. *ἐπουρανίου*] *δωρεᾶς καὶ τελειωθεῖσιν οὐδεμία περιλείπεται συγγνώμης ἀπολογία καὶ παραίτησις.*

7f. Joh. 16, 12. 13. — **17f.** Matth. 12, 31. 32. — **19f.** Hebr. 6, 4.

Fragment II.

Athanas., Epist. de decret. Nic. Synod. 25: *Οἱ μὲν οὖν ἐν τῇ Νικαίᾳ συνελθόντες ταύτην ἔχοντες τὴν διάνοιαν, τοιαύτας καὶ τὰς λέξεις ἔγραψαν. ὅτι δὲ οὐχ ἑαυτοῖς πλάσαντες ἐπενόησαν ταύτας — ἐπειδὴ καὶ τοῦτο προφασίζονται —, ἀλλ' ἄνωθεν παρὰ τῶν πρὸ αὐτῶν παραλαβόντες εἰρήκασι, φέρε καὶ τοῦτο διαλέγξωμεν, ἵνα μηδὲ αὕτη αὐτοῖς ἡ πρόφασις περιλείπηται· μάθετε τοίνυν, ὦ χριστόμαχοι Ἀρειανοί, ὅτι Θεόγνωστος μέν, ἀνὴρ λόγιος, οὐ παρῃτήσατο τὸ Ἐκ τῆς οὐσίας εἰπεῖν· γράφων γὰρ περὶ υἱοῦ ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Ὑποτυπώσεων οὕτως εἴρηκεν.*

Οὐκ ἔξωθέν τίς ἐστιν ἐφευρεθεῖσα ἡ τοῦ υἱοῦ οὐσία οὐδὲ ἐκ μὴ ὄντων ἐπεισήχθη· ἀλλὰ ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἔφυ, ὡς τοῦ φωτὸς τὸ ἀπαύγασμα, ὡς ὕδατος ἀτμίς· οὔτε γὰρ τὸ ἀπαύγασμα οὔτε ἡ ἀτμὶς αὐτὸ τὸ ὕδωρ ἐστὶν ἢ αὐτὸς ὁ ἥλιος οὔτε ἀλλότριον, καὶ οὔτε ⟨ἡ τοῦ υἱοῦ οὐσία⟩ αὐτός ἐστιν ὁ πατὴρ οὔτε ἀλλότριος ἀλλὰ ἀπόρροια τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, οὐ μερισμὸν ὑπομεινάσης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας· ὡς γὰρ μένων ὁ ἥλιος ὁ αὐτὸς οὐ μειοῦται ταῖς ἐκχεομέναις ὑπ' αὐτοῦ αὐγαῖς, οὕτως οὐδὲ ἡ οὐσία τοῦ πατρὸς ἀλλοίωσιν ὑπέμεινεν, εἰκόνα ἑαυτῆς ἔχουσα τὸν υἱόν.

Das Stück findet sich auch in der Catene zum Hebräerbrief (Cod. Paris. 238, Cramer T. VIII p. 361), jedoch nicht ganz vollständig; es

fehlen die Worte Z. 3ff. *ὡς ὕδατος* bis *οὔτε ἀλλότριον* und Z. 6 *οὐ μερισμὸν* bis *οὐσίας*. Dagegen bietet die Catene die Worte Z. 5f. *καὶ οὔτε αὐτός ἐστιν ὁ πατὴρ οὔτε ἀλλότριος*, welche in den Ausgaben des Athanasius fehlen, aber unentbehrlich sind. Aber auch so ist die Stelle noch lückenhaft; es muss notwendig vor *αὐτός ἐστιν* Z. 5 *ἡ τοῦ υἱοῦ οὐσία* eingeschoben werden. Dass das Catenen-Fragment den Werken des Athanasius entnommen und nicht etwa selbständig excerpiert ist, beweist die Einführung: *Λέγει δέ που καὶ Θεόγνωστος, ἀνὴρ λόγιος*.

Fragment III.

Gregorius Nyss., Lib. III c. Eunom., orat. III: *Καὶ οὐ μόνος ἐν τούτῳ πεπλάνηται κατὰ τὴν ἀτοπίαν τοῦ δόγματος ὁ Εὐνόμιος, ἀλλ' ἔστι καὶ ἐν τοῖς Θεογνώστῳ πεπονημένοις τὸ ἴσον εὑρεῖν, ὅς φησι·*

Τὸν θεὸν βουλόμενον τόδε τὸ πᾶν κατασκευάσαι πρῶτον τὸν υἱὸν οἷόν τινα κανόνα τῆς δημιουργίας προϋποστήσασθαι.

Fragment IV.

Codex Marc. gr. 502 saec. XIV. fol. 254.

Θεογνώστου Ἀλεξανδρέως ἐκ τῆς τῶν δογμάτων Ὑποτυπώσεως.

Σημειωτέον ὅτι ἐν ἄλλοις πολλοῖς οὗτος βλασφημίας λέγει περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὡσαύτως καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

Λόγον καὶ σοφίαν τὸν υἱὸν ὀνομάζουσιν αἱ γραφαί· λόγον μὲν οἷα δὴ ⟨ἐκ τοῦ⟩ νοῦ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων ἐξιόντα· τὸ γὰρ κάλλιστον γέννημα τοῦ νοῦ τὸν λόγον εἶναι σαφές. ἔστι δὲ ὁ λόγος καὶ εἰκών· μόνος γὰρ οὗτος τῶν ἐν τῷ νῷ τυγχανόντων νοημάτων τὴν ἔξω φορὰν ἐγχειρίζεται. ἀλλ' οἱ μὲν ἐν ἡμῖν λόγοι ἐν μέρει καὶ τὰ δυνατὰ ἐξαγγέλλουσι. τινὰ δὲ καὶ ἀπόρρητα ἀπολείπουσιν ἐν τῷ νῷ μόνῳ ἀποκείμενα· τὸν δὲ οὐσιώδη τοῦ θεοῦ λόγον ἁπάντων........ διὸ καὶ σοφίαν αὐτὸν εἶπον, ὡς μᾶλλον τούτου τοῦ ὀνόματος τὸ πλῆθος τῶν ἐν αὐτῷ θεωρημάτων ἐνδείκνυσθαι δυναμένου.

Καὶ ἐν αὐτῷ οἰκεῖν φασι τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος πάσης, οὐχ ὡς ἑτέρου μὲν ὄντος αὐτοῦ, ἑτέρας δὲ ἐπεισιούσης

1 Joh. 1, 1; Prov. 8, 22; I Kor. 1, 24. — 4 Coloss. 1, 15; II Kor. 4, 4. — 11 Koloss. 2, 9.

2 *ἐκ τοῦ* + Harnack. — 3 *σαφές* + Diekamp. — 8 Im Ms. ist Raum für 7—8 Worte freigelassen; Diekamp ergänzt *τῶν τοῦ θεοῦ θεωρημάτων ἑρμηνέα λέγειν εἰκός*.

ἐν αὐτῷ τῆς θεότητος, ἀλλ' †αὐτῷ δὴ τούτῳ† τῆς οὐσίας αὐτοῦ συμπεπληρωμένης τῆς θεότητος. ἔχων τὴν ὁμοιότητα τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν οὐσίαν ἔχοι ἂν καὶ κατὰ τὸν ἀριθμόν. διὸ καὶ εἷς λόγος καὶ μία σοφία· ἄλλης γὰρ οὐκ ἐδεῖτο ὁ πατήρ, οὐδὲ ἄλλο τι ἐκμαγεῖον αὐτῷ ἔσεσθαι τῆς οὐσίας ἔμελλεν ὥσπερ ἐνδεῶς ἔχοντος τοῦ πρώτου. οὕτω γὰρ ἔμελλε πλήρη τὴν ὁμοιότητα ἔχειν, εἰ μηδὲ τοῦ ἀριθμοῦ ἀπολείποιτο. εἷς δὲ ὢν καὶ τὴν τοῦ ἑνὸς ὁμοιότητα σώζων ἀκριβῆ ἀναλλοίωτος ἂν εἴη ἀναλλοιώτου πατρὸς μίμημα ὤν· ἀδύνατον γὰρ μεταβολῆς ἐν πείρᾳ γενέσθαι τό γε ἀκριβῶς πρὸς τὴν τοῦ ἑνὸς ὁμοιότητα νενευκός.

Λέγεται δὲ καὶ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ καὶ κάτοπτρον ἀκηλίδωτον, ἅπερ ἐν κύκλῳ περιιόντα πολλοῖς ὀνόμασι τὸν τῆς εἰκόνος λόγον διατηρεῖ.

Testimonia.

1. Philippus Sidetes, wie ein anonymer Kompilator im Cod. Bodl. Borocc. 142 fol. 216 mitteilt, hat in seiner „Christlichen Geschichte“ behauptet, Theognost sei der Nachfolger des Pierius in der Leitung der alexandrinischen Katechetenschule gewesen (cf. Dodwell, Dissert. in Iren., App. p. 488ff.).

2. Stephanus Gobarus (bei Photius, Bibl. Cod. 282) hebt es hervor, dass Athanasius den Origenes und Theognost lobend erwähnt habe [das bezieht sich wohl auf die Fragmente I und II].

3. Georgius v. Corcyra (saec. XII fin., s. über ihn Krumbacher, Gesch. d. byzant. Litt.[2] S. 91. 770) rechnet den Theognost zu den kirchlichen Lehrern in folgender Reihenfolge: der alex. Dionysius, Methodius von Patara, Clemens Stromateus, Pierius, Pamphilus, Theognost, Irenäus und Hippolyt, der Schüler des Irenäus (s. Allatius, Diatrib. p. 320f. und meine Litt.-Gesch. I S. 476).

§ 1. Allgemeines über das Werk des Theognost.

Die Zeit des Theognost darf nicht aus dem Excerpt aus der confusen „Christlichen Geschichte“ des Philippus Sidetes (s. oben

12 Hebr. 1, 3; Sap. Sal. 7, 26.

2 αὐτῷ δὴ τούτῳ Weyman (Cod. αὐτὸ δὴ τοῦτο), αὐτὸ δὴ τοῦτό ⟨ἐστιν, ὃ καὶ ὁ πατήρ, καθ' ὁμοιότητα τούτου⟩ τῆς οὐσίας Diekamp.

S. 78) festgestellt werden; denn dort ist die Reihenfolge der alexandrinischen Lehrer falsch wiedergegeben; sie ist vielmehr nach der Zeit des Dionysius Alex. und des Pierius zu bestimmen. Jener legte im J. 247/8 das Amt des Vorstehers der Katechetenschule nieder und wurde Bischof; dieser ist Lehrer, wahrscheinlich auch Vorsteher, der Katechetenschule in Alexandrien unter Diokletian gewesen. Da Eusebius über Theognost ganz schweigt, über Pierius' Amtsstellung sich nicht klar ausdrückt, so ist eine genauere Zeitbestimmung inbezug auf Theognost nicht möglich, zumal da nicht sicher ist, dass die Reihenfolge Dionysius, Theognost, Pierius vollständig ist. Die Feststellung muss genügen, dass Theognost zwischen 247/8 und dem Anfang der achtziger Jahre gewirkt hat. Vielleicht ist er die ganze Zeit hindurch Vorsteher der Schule gewesen, vielleicht nur während eines Teils dieses Zeitraumes.

Zur Zeit des Athanasius war Theognost ein von den Orthodoxen Alexandriens noch nicht preisgegebener Lehrer, dessen Ketzereien man also übersah: „ὁ θαυμάσιος καὶ σπουδαῖος" wird er von Athanasius (s. oben S. 75 I) genannt (das „ἀνὴρ λόγιος" — s. oben S. 76 II — besagt freilich wenig). Dagegen rückte Gregor von Nyssa bereits von ihm ab. In der Folgezeit schwankt das Urteil über „den Alexandriner und Exegeten". Sehr merkwürdig ist das völlige Schweigen des Eusebius (Hieronymus) über ihn. Seine Theologie kann unmöglich dem Eusebius zum Anstoss gereicht haben. Ist lediglich die Unfertigkeit der letzten Bücher der Kirchengeschichte an der Auslassung Schuld?

Photius verdanken wir eine kurze Inhaltsangabe des Werkes. Wir erfahren, dass es sieben Bücher umfasste, und wir lernen das Thema jedes Buches kennen. Die Schlüsse aber, die Diekamp inbezug auf das 7. Buch aus der Regeste des Photius gezogen und die er dann für die geschichtliche Würdigung des von ihm entdeckten Stückes verwertet hat, vermag ich nicht für zutreffend zu halten. Er legt den Finger darauf, dass das 7. Buch einen Sondertitel getragen habe, dass es auf bereits erörterte Probleme zurückkomme und dass es „frömmer" laute als die früheren. Er glaubt daraus schliessen zu dürfen, dass dieses Buch bedeutend später als die früheren verfasst sei und dass sich Theognost in ihm selbst corrigiert habe. „Während die ersten sechs Bücher den dogmatischen Stoff in streng systematischer Entwickelung

vorlegen, weicht das siebente Buch von dieser Methode ab und charakterisiert sich durch die erneute Behandlung schon erörterter Probleme als späteren Nachtrag. Da eine durchgängige Correctur früherer Ansichten stattgefunden zu haben scheint, so wird man wohl auf eine längere Zwischenzeit schliessen dürfen. Vielleicht ist die Vermutung nicht zu gewagt, dass das Lehrschreiben des römischen Dionysius (261/2) Anlass gab. (Wie Dionysius von Alexandrien selbst), so mag auch Theognost eine Gelegenheit benutzt haben, der römischen Doctrin entsprechend, die Lehre von dem Logos und seinem Verhältnis zur Schöpfung zu verbessern und namentlich das am meisten anstössige Wort *κτίσμα* zu vermeiden.“ [1]

Die drei Beobachtungen, auf welche Diekamp diese kühn ausgebaute Hypothese gründet, sind m. E. sämtlich hinfällig; denn (1) dass die vorangehenden sechs Bücher keinen Sondertitel getragen haben, lässt sich aus der Thatsache, dass Photius nur für das siebente einen solchen angiebt, mit irgend welcher Sicherheit nicht erschliessen. Es besteht nicht einmal eine gewisse Wahrscheinlichkeit für diese Annahme; denn die Angaben „*Περὶ τοῦ πατρός*“ (Buch I), „*Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*“ (Buch III), „*Περὶ ἀγγέλων καὶ δαιμόνων*“ (Buch IV), „*Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ σωτῆρος*“ (Buch V und VI)[2] sind der Titelangabe „*Περὶ θεοῦ δημιουργίας*“ (Buch VII) ganz parallel. Nur bei dem zweiten Buche hat Photius in seiner Regeste den Titel nicht angegeben; aber die Parallele zu Buch I und III macht es gewiss, dass er gelautet hat: „*Περὶ τοῦ υἱοῦ*“. Dass Photius nur den Titel des 7. Buches in einem Nebensatz ausdrückt (*ὃν καὶ „Περὶ θεοῦ δημιουργίας“ ἐπιγράφει*), ist einfach eine stilistische Wendung, die sich daraus erklärt, dass er im Hauptsatz sofort etwas zur Charakteristik des Buches bringen will (ähnlich wie bei Buch II). Mehr daraus zu schliessen ist unerlaubt oder wäre nur dann erlaubt, wenn Diekamp mit der Annahme im Rechte wäre (ad 2), das 7. Buch kehre zu bereits erörterten Problemen zurück und stelle sich deshalb als ein Nachtrag dar, der früher

---

1) Diekamp setzt demgemäss und aus Gründen, auf die wir noch eingehen werden, die sechs ersten Bücher „mit einiger Wahrscheinlichkeit“ vor das J. 261, das siebente Buch nach 261, ja erst in die siebziger Jahre.

2) Ob diese beiden Bücher noch durch Untertitel abgegrenzt waren, lässt sich nicht ermitteln.

Gesagtes corrigieren sollte. Allein auch diese Annahme ist sehr precär, ja unrichtig: allerdings ist bereits im 1. Buch bei der Gotteslehre Gott als Schöpfer behandelt und sind die widerlegt worden, welche ihm eine gleich-ewige Materie zuordnen; von der Schöpfung selbst war jedoch noch nicht gehandelt. Das geschieht erst im 7. Buche. Es ist aber die Unterscheidung der Capitel „Gott als Schöpfer" und „die geschaffene Welt" keineswegs auffallend, vielmehr zu allen Zeiten etwas ganz geläufiges; dazu: eine vollständige Dogmatik konnte unmöglich ein Capitel über „die Welt" entbehren. Nur das könnte man noch einwenden, dass das 7. Buch, wenn es kein späterer Nachtrag wäre, an der 5. Stelle stehen müsse (nach den Engeln und Dämonen und vor der Menschwerdung).[1] Allein auch dieser Einwurf ist nicht stichhaltig; denn es entspricht der religionsphilosophischen Conception, dass zuerst alles abgehandelt wird, was sich auf die Gottheit und die himmlische Welt bezieht. Die für die Alexandriner charakteristische Spekulation, die selbst die Menschwerdung vor der Schöpfungswelt zu behandeln vermag, tritt hier zwar frappierend, aber nicht befremdend hervor. Was aber endlich die Beobachtung betrifft, dass das 7. Buch frömmer laute wie die früheren (ad 3), so darf man auch daraus nicht auf eine veränderte Haltung des Verfassers und deshalb auf eine spätere Zeit und einen Nachtrag schliessen; denn es ergab sich ganz von selbst, dass in einem Buche über die Schöpfung und die Welt die Ketzereien — wie überhaupt, so speziell inbezug auf den Sohn — zurücktraten, die in der Ausführung über den Sohn an sich und in seinem Verhältnis zum Vater hervorgetreten waren.[2] Dass aber Photius dies ausdrücklich anmerkt, ist wiederum nicht auffallend; denn er ist hier[3] und anderswo bestrebt, bei vorkonstantinischen Vätern, so gut er es vermag, alles zum besten zu kehren und „Ungenauigkeiten" in der Lehre, die er anmerken

1) An der zweiten Stelle konnte es nicht stehen; denn dort hätte es den Zusammenhang „Vater, Sohn und h. Geist" zerrissen.

2) Man darf annehmen, dass unter dem Titel „*Περὶ θεοῦ δημιουργίας*" der Sohn und der Geist nicht inbegriffen waren. Schon dieser Umstand musste seinen Inhalt der späteren Zeit annehmbarer machen als den Inhalt des 2. (u. 3.) Buches.

3) S. die Bemerkungen zum 2. Buch.

muss, zu beschönigen, zu erklären und durch Hervorhebung von Vorzügen zu verdunkeln.

Das methodisch an sich schon fragwürdige Unternehmen, aus dem kurzen Bericht des Photius auf eine innere Entwickelung des Theognost zu schliessen und das einheitliche Werk zu zerspalten, ist somit abzulehnen. Auf die kühne Hypothese aber, ein römisches Lehrschreiben habe die Veränderung des Theognost bewirkt, dürfen wir uns überhaupt nicht einlassen, da sie völlig in der Luft schwebt und eben deshalb geradezu peinlich wirkt.

Fragen lässt sich, ob das Werk in den sieben Büchern abgeschlossen war. Man vermisst ein Buch „Über den Menschen", auch ein Buch „Über die Erlösung" und ein weiteres „Über die heilige Schrift". Allein vom Menschen kann im 7., von der Erlösung im 5. und 6. Buch gehandelt worden sein, und notwendig war ein Buch über die heilige Schrift nicht, wenn ihr auch Origenes ein solches in seinem dogmatischen Hauptwerk gewidmet hat. Da Photius nicht sagt, dass das Werk unvollendet sei, so liegt es näher, es in den sieben Büchern für abgeschlossen zu halten; ja man kann sagen, dass eben die Ausführung des Stoffes in sieben Büchern, von denen nur eines über die Schöpfung handelt, den Charakter und die Weise der alexandrinischen Religionsphilosophie besonders deutlich zum Ausdruck bringt.[1]

Der Titel „Hypotyposen", den Theognost seinem Werk gegeben hat, lässt ein Urteil über die Art der Behandlung so wenig zu wie das Beiwort „Exeget" zu Theognost, welches Photius in der erweiterten Aufschrift des konstantinopolitaner Manuscripts des Werkes gefunden hat. „Exegeten" waren alle christlichen Religionsphilosophen Alexandriens, und das Skizzenhafte, Unvollständige, welches dem Begriff „Hypotyposen" anhaftet, braucht nicht eine skizzenhafte Methode der Darstellung anzudeuten, sondern kann von dem Verfasser hervorgehoben sein, weil die Grösse und Würde des Gegenstandes eine andere Zeichnung nicht

---

1) Worauf Zahn (Forschungen III S. 130) die Annahme gründet, das 7. Buch scheine eine Recapitulation der ganzen Dogmatik gewesen zu sein, weiss ich nicht. Auch die Meinung Krügers (Gesch. der altchristl. Litt. 1895 S. 133), das 7. Buch habe von „Gottes Weltregiment" gehandelt, ist nicht richtig; denn *δημιουργία* heisst nicht Weltregiment.

gestattet. Die straffe Einteilung des Stoffes lässt vielmehr vermuten, dass derselbe wirklich systematisch behandelt war.

Die Einteilung ist eine besondere Eigentümlichkeit des Werkes. Sie unterscheidet sich von der des Origenes vollkommen und ist in ihrer Einfachheit und dem Fortschritt der Gedanken vorbildlich geworden.

Inhaltlich muss das Werk wesentlich mit dem des Origenes übereingestimmt haben. Bei dem 2. und 3. Buch hebt Photius das auch ausdrücklich hervor. Was er aus dem Werke erwähnt, ist alles im Sinne des Origenes — die Ablehnung der Gleichewigkeit der Materie, die Betrachtung des Sohnes als *κτίσμα*, die Einschränkung desselben auf die „*λογικά*“, die parallel zur Lehre vom Sohne entwickelte Lehre vom Geiste, die besonderen Lehren von den Geistern und Dämonen und ihrer feinen Leiblichkeit, die Umschriebenheit des (incarnierten) Sohnes, der nur durch seine Energie allgegenwärtig zu sein vermöge.

Eine besondere Eigentümlichkeit des Werkes ergiebt sich noch aus der von Photius beim 5. und 6. Buch gebrauchten Wendung: *ἐπιχειρεῖ, ὡς ἔϑος αὐτῷ, τὴν ἐνανϑρώπησιν τοῦ υἱοῦ δυνατὴν εἶναι δεικνύναι* (vgl. auch die Regeste zum 2. Buch: *ἐπιχειρήματα, δι᾽ ὧν δεῖν φησὶ τὸν πατέρα ἔχειν υἱόν*). Hiernach haben wir anzunehmen, dass Theognost seinen biblisch-spekulativen Ausführungen stets eine deduktiv-dialektische Untersuchung über die Möglichkeit der betreffenden Thesen vorausgeschickt hat. Es könnte das auf aristotelischen Einfluss deuten, allein eine andere Annahme, auf die ich schon in meiner „Dogmengeschichte“ I³ S. 733 not. 4 hingedeutet habe, liegt näher. Theognost muss nach der Regeste des Photius auf die Widerlegung zweier (dreier) Ansichten besonderes Gewicht gelegt haben, nämlich dass die Materie ewig sei, dass Gott keinen „Sohn“ habe und dass die Menschwerdung eine Unmöglichkeit sei. Das sind aber die Thesen, welche die neuplatonischen Theologen der christlichen Wissenschaft entgegengehalten haben und in deren Behauptung im Grunde der ganze Unterschied zwischen Neuplatonismus und kirchlich-alexandrinischer Dogmatik besteht. Es ist sehr lehrreich zu sehen, dass schon am Ende des 3. Jahrhunderts der so fixierte Gegensatz deutlich hervorgetreten ist.

§ 2. Die Fragmente.

1. In dem Brief an Serapion lehnt Athanasius seine Darlegung über die Sünde wider den h. Geist an Ausführungen des Origenes und Theognost an. Er sagt dabei, dass sie in „*συνταγμάτια*“ dieser Gelehrten enthalten seien. Es ist nicht leicht, unter diesen „*συνταγμάτια*“ etwas anderes zu verstehen als eigene kleine Abhandlungen über den Gegenstand.[1] Dafür spricht auch die Mitteilung des Athanasius, dass er eben jetzt erst auf diese Schriftchen gestossen sei; die grossen Werke des Origenes und Theognost kannte er natürlich schon seit längerer Zeit. Origenes und Theognost gehen auch bei diesem Lehrpunkt zusammen beide beziehen die Sünde wider den h. Geist auf alle Getauften, die wieder in das Sündigen zurückfallen, und berufen sich auf die bekannte Stelle im Hebräerbrief. Aber Athanasius bemerkt, dass jeder von ihnen doch etwas eigentümliches habe. Theognost zieht die Lehre von den drei „*ὅροι*“ herbei[2], die auch Photius in seiner Regeste bei ihm bemerkt hat.[3] Wer den Horos des Vaters und des Sohnes, die im Geschaffenen bez. im Logischen walten, überschreitet, wird geringer gestraft, wer aber den Horos des h. Geistes verachtet, erhält keine Vergebung. Der h. Geist waltet in dem Geheiligten. Wer zu diesem Kreise gehört, der hat nicht nur die natürlichen und moralischen Lehren empfangen, sondern ist in die vollkommene Erkenntnis eingeweiht, hat Anteil am h. Geist und alles das empfangen, was nach dem Worte Christi erst der h. Geist bringen sollte.[4] Wird er rückfällig, so

1) Anders Krüger, a. a. O. S. 134: „(An dieser Stelle) eine Abhandlung über die Sünde wider den h. Geist zu finden — so Harnack — liegt kein Grund vor“.

2) Sie stammt auch von Origenes.

3) S. die Bemerkung zum 2. Buch: *υἱὸν ἀποφαίνει τῶν λόγων μόνον ἐπιστατεῖν*.

4) Ob Athanasius die Verse Joh. 16, 12. 13 genau in der Fassung, die ihnen Theognost gegeben, citiert hat, ist nicht ganz sicher, da Ath. an dieser Stelle nur ein Referat mitteilt (doch vgl. wie Theognost im 4. Fragment Koloss. 2, 11 auch sehr eigentümlich citiert hat). Weder das „*οὔπω*“ noch das „*χωρεῖν*“ ist sonst in v. 12 bezeugt („*χωρεῖν*“ erklärt sich durch die Einwirkung verwandter Stellen); doch „*ἄρτι*“ am Schluss des Verses fehlt auch im Sinaiticus (pr. man.). Im 13. Vers steht „*τὸ ἅγιον πνεῦμα*“ statt „*ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τ. ἀληθείας*“ und statt „*ὁδηγήσει*“ steht „*διδάξει*“ — eine lateinische, durch c l und codd. ap. August. bezeugte („docebit“),

ist eine Vergebung nicht mehr möglich. Theognost hat selbst gefühlt, dass hier der falsche Schluss gezogen werden könnte, der h. Geist stehe höher als der Sohn; er bemerkt daher wörtlich: „Wie sich der Heiland mit seiner Rede an die wendet, die das Vollkommene noch nicht fassen können, zu ihrer Niedrigkeit herabsteigend, zu den Vollkommenen aber der h. Geist kommt, und niemand deshalb sagen wird, die Lehre des h. Geistes übertreffe die Lehre des Sohnes, vielmehr (dabei stehen bleiben wird), dass der Sohn zu den Unvollkommenen herabsteigt, der Geist aber das Siegel der Vollkommenen ist — so ist auch die Lästerung inbezug auf den Geist nicht um der erhabenen Würde des Geistes über den Sohn willen unverzeihlich[1] und unvergebbar, sondern weil inbezug auf die Unvollkommenen eine Vergebung noch offen steht, es aber inbezug auf die, welche das himmlische Geschenk geschmeckt haben und vollendet worden sind, keine zur Vergebung führende Entschuldigung noch ein Abbitten mehr giebt." Theognost verbietet also, aus der auf die Sünde wider den h. Geist (und **nur** auf sie) gesetzten Strafe Schlüsse auf die höhere Würde des Geistes dem Sohn gegenüber zu ziehen; er verbietet es lediglich vermittels des Hinweises, dass doch auch die Lehre des Geistes nicht höher sei, obgleich sie sich an die Vollkommenen richte, die Lehre des Sohnes aber an die Unvollkommenen. Befriedigend ist diese Beweisführung nicht (sie schiebt nur den Streitpunkt zurück); denn mindestens der Schein bleibt bestehen, dass eine Lehre an die Vollkommenen höher sei als eine Lehre an Unvollkommene und dass darum auch jener Lehrer diesen übertreffe. Theognost selbst ist, wie Origenes, weit davon entfernt gewesen, den h. Geist dem Sohne überzuordnen: aber ihre Conception von den drei Kreisen weist an dieser Stelle eine Schwäche auf, die die Dogmatiker der Folgezeit mit Recht veranlasst hat, sie abzulehnen. Wohl wurde auch später noch die Lehre eingeteilt in *κατήχησις περὶ πατρός*, *κατήχ. περὶ υἱοῦ* und *κατήχ. περὶ ἁγ. πνεύματος*, aber es wurde nicht mehr behauptet, dass der Vater ausschliesslich die *φυσικά*, der Sohn die *λογικά*, der Geist die *ἡγιασμένα* beherrsche.

---

im Griechischen aber sonst gänzlich unbezeugte LA. Doch findet sich bei Eusebius und Cyrillus Hieros. „*διηγήσεται*".

1) *Ἄφυκτος* ist hier eigentümlich gebraucht: nicht die blasphemia spiritus ist *ἄφυκτος*, sondern die poena blasphemiae.

2. Aus dem 2. Buch der Hypotyposen hat Athanasius gegen die Arianer eine Stelle über den Ursprung des Sohnes hervorgehoben. Es ist ein ziemlich triviales Stück; denn es enthält kaum mehr, als was allgemein von den christlichen Theologen seit der Zeit der Apologeten über dieses Problem gesagt worden ist.[1] Indessen ist zu beachten — und das giebt der Ausführung eine gewisse Bedeutung —, dass Theognost nicht von dem Sohne, sondern von der Usie des Sohnes spricht. Augenscheinlich hat er dem Sohne eine besondere Usie beigelegt. In diesem Zusammenhang ist das Bild vom Wasser und vom Dampf charakteristisch: denn Wasser und Dampf haben in der That für den Augenschein (und der erschöpft hier das gewählte Bild) eine ganz verschiedene Usie, obgleich diese aus jener stammt. Um beides aber ist es dem Theognost zu thun gewesen: sowohl die volle Unterscheidung des Wesens des Sohnes von dem des Vaters zum Ausdruck zu bringen, als auch den Ursprung des ersteren aus dem letzteren. Dazu kommt aber noch das Interesse, welches am Schluss stark hervorgehoben ist, den Vater keine Veränderung noch eine Abschwächung oder Teilung erleiden zu lassen. In diesem Zusammenhang nennt er den Sohn „das Bild" des Vaters, ein Ausdruck, der bekanntlich bei Origenes (mit dem Zusatz „unveränderlich") eine grosse Rolle spielt. Eine tiefere Erkenntnis der theognostischen Lehre vom Sohne ermöglicht das Stück leider nicht. Der Hinweis, den Photius gegeben hat, dass Theognost den Sohn ein *„κτίσμα"* nennt und ihn lediglich mit den Logica als Herrscher in Beziehung gesetzt habe, ist wichtiger als dieses ganze Fragment.

3. Gewiss haben auch die Kappadocier Theognost gekannt, aber nur Gregor von Nyssa hat ihn citiert, und auch er nur einmal. Das Citat, welches nach dem Stichwort *„δημιουργία"* dem 7. Buch angehört zu haben scheint, umfasst nur sechzehn Worte. Doch ist über sie hinaus die Zusammenstellung Theognosts mit Eunomius lehrreich; sie beweist an sich, dass seine Lehre vom Sohn der des Arius verwandter gewesen sein muss, als man nach der freundlichen Erwähnung bei Athanasius (sowie nach dem 4. Fragment, s. unten) vermutet. Theognost bekundet

1) Bemerkenswert ist die ausdrückliche Ablehnung *„οὐδὲ ἐκ μὴ ὄντων"* und die Constatierung *„ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας"*.

sich aufs neue als der Schüler des Origenes: Arianer und Orthodoxe vermochten sich auf ihn zu berufen. Die uns bei Gregor aufbehaltenen Worte („Als Gott dieses All bereiten wollte, hat er zuerst den Sohn als eine Art von Richtschnur für die Schöpfung zu Grunde gelegt") beweisen nicht, dass er die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der ewigen Zeugung des Sohnes, wie sie Origenes vorgetragen, verworfen hat. Denn es handelt sich in den Worten des Theognost nicht um das Geschaffene überhaupt. sondern um unsere Welt („*τόδε τὸ πᾶν*"); auch sagt Theognost nicht, dass der Sohn damals erst, als unsere Welt geschaffen werden sollte, entstanden ist, sondern dass er „*οἷον κανών τις τῆς δημιουργίας*" ihr zu Grunde gelegt worden ist. Dieser altapologetische Gedanke setzt freilich Sohn und Welt in eine Beziehung, die bei der Orthodoxie des 4. Jahrhunderts so nicht mehr anerkannt wurde; aber Theognost hat die Meinung der Apologeten, der Sohn sei erst zum Zweck der Verwirklichung dieser Welt aus Gott hervorgegangen, gewiss nicht geteilt.

4. Das uns von Diekamp geschenkte Fragment ist lehrreicher und wichtiger als die, welche wir bisher besassen. Es stammt — so ist nach dem Inhalt zu schliessen — aus dem 2. Buch und hat sich wohl deshalb erhalten, weil es die orthodoxeste Ausführung enthält, die in dem ganzen Werk zu finden war. Eben deshalb darf es nicht als typisch angesehen werden.

Diekamp hat das Fragment mit einem gelehrten und aufklärenden Commentar begleitet; da ich aber über einige nicht unwichtige Punkte anders urteile, so gebe ich eine kurze Erläuterung, in welcher ich auf die von meinem Vorgänger erledigten Punkte nicht näher eingehen werde.

Mit den Worten: „*Λόγον καὶ σοφίαν τὸν υἱὸν ὀνομάζουσιν αἱ γραφαί*" beginnt das Fragment. „Der Sohn" ist also — wie auch nach der Regeste des Photius (Buch II) zu erwarten war — die eigentliche Bezeichnung für das zweite Wesen neben Gott; „Logos" und „Sophia" sind nur Namen. Diese verhängnisvolle, hauptsächlich durch Origenes herbeigeführte Wendung in der altkirchlichen Theologie (bei den Apologeten ist der Logos die Wesensbezeichnung) ist nur scheinbar eine Rückkehr zu einer älteren Stufe; denn der ursprünglich für das Verhältnis des geschichtlichen Erlösers zu Gott geltende Sohnesbegriff ist auf ein vorzeitliches Verhältnis übertragen. Die Eliminierung des Logos-

begriffes als Wesensbezeichnung hat freilich erst ermöglicht, dass die nicänisch-athanasianische Christologie überhaupt aufkommen konnte und mit ihr die volle Neutralisierung der alten Logoslehre; aber dieser Gewinn war teuer genug erkauft, sofern durch die Schöpfung der Vorstellung des ewigen Sohnes Gottes das ganze Problem nun in die sublimste Metaphysik gerückt war.

Theognost rechtfertigt nun die Bezeichnung „λόγος“ und „σοφία“ für den Sohn. Es ist lehrreich, dass er die Nötigung dazu empfunden hat: so stark stand der Sohnesbegriff im Vordergrunde. Dass die beiden Bezeichnungen gleichwertig behandelt werden, war in jener Zeit ganz geläufig; auch der Antipode Theognosts, Paul von Samosata, thut das. Die Rechtfertigung für den Namen „λόγος“ wird doppelt gegeben: der Logos ist die vornehmste Hervorbringung des Nus, und der Logos ist die einzige Darstellung des Nus nach aussen und deshalb das Bild Gottes. Aus dem ersten Satze folgt, wie Diekamp richtig gesehen hat, dass Theognost *Πατήρ* = *Νοῦς* gesetzt hat[1]; er hat also die beiden anderen Möglichkeiten (*Νοῦς* = *Λόγος* oder *Πατήρ*, *Νοῦς*, *Λόγος* drei verschiedene Grössen) abgelehnt, während die Mehrzahl der alten Apologeten den Nus und den Logos identificiert hatten, im Neuplatonismus aber das letzte Prinzip vom Nus unterschieden wurde.

Dass der Logos die vornehmste Hervorbringung des Nus sei, bedurfte keiner weiteren Erörterung; wohl aber war eine kurze Ausführung darüber nötig, dass der Logos die einzige Darstellung des Nus nach aussen ist; denn es sollte durch sie der Begriff des Logos in den des Bildes übergeführt werden („der Logos ist auch Abbild“). Augenscheinlich war dem Theognost die Bezeichnung des Sohnes als des Bildes Gottes dogmatisch wichtiger als die des Logos. Das ist wiederum ganz im Sinne des Origenes; auch begegnete uns schon am Schlusse des 2. Fragments die Bezeichnung des Bildes für den Sohn bei Theognost.

Warum erschien aber dem Origenes und seiner Schule die Bezeichnung des Bildes für den Sohn dogmatisch wertvoller als die des Logos? Aus zwei Gründen: erstlich weil die Bezeichnung „Bild“ das Missverständnis, dass Gott eine Veränderung,

---

1) Der sicherste Beweis dafür ist, dass Th. einige Zeilen später den Menschen und den Nus des Menschen identificiert hat.

Abschwächung, Zerteilung erleide, nicht oder nicht leicht aufkommen liess,[1] während die Bezeichnung „Logos“ stets zu einer solchen Annahme verführen musste; zweitens weil die Bezeichnung „Bild“ (Abbild) am sichersten den Inhalt und Ursprung ausdrückte, die man dem Sohne vindicierte.

Das Abbild stellt das Urbild nach aussen dar. Insofern fällt, meint Theognost, Logos und Bild zusammen. Aber während sich bei uns Menschen der Nus und der Logos nicht decken, weil wir nicht imstande sind, durch unseren Logos den ganzen Inhalt unseres Nus zur Darstellung zu bringen, deckt sich der göttliche Logos mit dem göttlichen Nus und bringt ihn zur vollkommenen Äusserung.[2] Bewiesen wird das freilich nicht, sondern nur behauptet; es müsste denn sein, dass der an dieser Stelle gewählte Ausdruck „*ὁ οὐσιώδης τοῦ θεοῦ λόγος*“ für den Beweis eintreten sollte. *Οὐσιώδης* wird der Logos genannt, weil er eine Usie hat und ist (s. den Anfang des 2. Fragments) im Gegensatz zu solchen Logoi, die nur Schall und Rede sind.

In einer kurzen Bemerkung wird nach dieser Ausführung über den Namen „Logos“ der Name „Sophia“ gerechtfertigt: der Sohn umfasst die Fülle der Theoreme, darum ist „Sophia“ die zweckentsprechende Bezeichnung.[3]

Wie sein Lehrer Origenes ist Theognost streng biblischer Theologe: es gilt die Namen, welche die Schrift dem Sohne giebt, festzustellen und wissenschaftlich zu bearbeiten. Neben den Namen Logos, Bild, Weisheit findet sich aber in der Schrift die Aussage inbezug auf den Sohn, dass in ihm die Fülle der ganzen Gottheit wohne.[4] Natürlich wird dieses Wort ohne weiteres von Theognost auf den präexistenten Sohn bezogen. Sofort aber sucht er es als Missverständnis abzuweisen, dass der Sohn und

1) Man vgl. den Schluss des 2. Fragments: „die Usie des Vaters erleidet (durch das Hervorgehen des Sohnes) keine Veränderung, indem sie ja den Sohn als ihr Abbild hat“.

2) Diesen Schluss muss man ergänzen; das Ms. ist an dieser Stelle lückenhaft.

3) Vgl. dazu die Stelle aus Origenes in der Apol. Pamphili bei Routh, Reliq. Sacrae IV² p. 354.

4) Das Citat Koloss. 2, 9 ist bei Theognost ebenso eigentümlich wiedergegeben wie das Citat Joh. 16, 12. 13 in Fragment I. Er schreibt „*οἰκεῖν*“ (alle Zeugen *κατοικεῖν*) und „*τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος πάσης*“ (alle Zeugen *πᾶν τὸ πλήρωμα τ. θεότητος*).

die in ihm wohnende Gottheit als zwei Elemente unterschieden werden, vielmehr ist das Wesen des Sohnes als solches mit der Gottheit ganz erfüllt.[1] Dieses Erfülltsein mit der Gottheit bringt Theognost auf die Formel, der Sohn habe „*τὴν ὁμοιότητα τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν οὐσίαν*“. Es ist wichtig, dass uns diese nachmals so viel umstrittene Formel schon hier begegnet; aber auffallend ist es nicht. Sie ist echt origenistisch und wohl auch schon von Origenes geprägt worden.

Dagegen ist, wie Diekamp gesehen hat, ein anderes auffallend, nämlich der Nachdruck, den Theognost darauf legt, dass der Sohn „*ὁμοιότης*“ mit dem Vater auch „*κατὰ τὸν ἀριθμόν*“ besitze und dass man daher bekennen müsse: „*εἷς λόγος καὶ μία σοφία*“[2]: „*ἄλλης γὰρ οὐκ ἐδεῖτο ὁ πατήρ, οὐδὲ ἄλλο τι ἐκμαγεῖον αὐτῷ ἔσεσθαι τῆς οὐσίας ἔμελλεν ὥσπερ ἐνδεῶς ἔχοντος τοῦ πρώτου. οὕτω γὰρ ἔμελλε πλήρη τὴν ὁμοιότητα ἔχειν, εἰ μηδὲ τοῦ ἀριθμοῦ ἀπολείποιτο. εἷς δὲ ὢν καὶ τὴν τοῦ ἑνὸς ὁμοιότητα σώζων ἀκριβῆ κτλ.* Im 4. Jahrhundert ist die Polemik gegen zwei Logoi den Arianern gegenüber etwas ganz geläufiges, aber für das 3. Jahrhundert kannten wir sie bisher nur an versteckten Stellen. Dem Origenes ist vorgeworfen worden, dass er zwei „Christus“ lehre,[3] und Paul von Samosata nahm neben Christus, dem er auch den Namen „Logos“ gab, noch einen ewigen und unpersönlichen Logos an. In dieser Annahme folgte ihm Lucian: der zweite Logos (Christus) war ihm ein unvollkommenes Bild des Vaters, weil er der Veränderung unterliegt und seine Vollendung durch ein Fortschreiten erreichen muss. Diekamp glaubt nun annehmen zu dürfen, dass Theognosts starke Betonung der Einheit des Sohnes sich gegen Lucian richte; er erinnert sich dabei, dass der alexandrinische Dionysius an den römischen einen Brief über einen Lucian geschrieben hat (Euseb., h. e. VII, 9, 6) — der Brief muss zwischen 259 und 263/4 geschrieben sein — und indem er diesen Lucian mit dem berühmten

---

1) Der Text ist auch hier verdorben; über den Sinn kann jedoch kein Zweifel sein. Diekamps Ergänzung giebt ihn m. E. nicht ganz richtig wieder; doch ist es wohl möglich, dass eine grössere Lücke anzunehmen ist, in der bereits der Ausdruck „*καθ' ὁμοιότητα τοῦ πατρός*“ gestanden hat.

2) Vgl. auch bereits im ersten Teil des Fragments den Satz: „*μόνος οὗτος τῶν ἐν τῷ νῷ τυγχανόντων νοημάτων τὴν ἔξω φορὰν ἐγχειρίζεται.*

3) S. Apol. Pamphili bei Routh a. a. O. p. 367. 371.

identificiert, schliesst er, dass der berühmte schon um das J. 260 bekannt war. Unmöglich ist diese Annahme nicht, aber unerweislich. Indessen, mag der Lucian des Dionysius der Antiochener sein (obgleich man ihn zunächst in Rom oder Alexandrien suchen wird), so ist es doch sehr kühn, die Ausführungen Theognosts als gegen ihn gemünzt zu bezeichnen. Die complicierte Christologie des Origenes legte das Missverständnis, wenn es ein solches war, dass es zwei Logoi gebe, nahe; man bedarf daher nicht der Annahme, dass Theognost gegen den antiochenischen Theologen geschrieben hat. Von hier aus erledigen sich dann alle die weiteren geschichtlichen Spekulationen, die Diekamp an diese Hypothese geknüpft hat und die wir zum Teil schon oben (S. 79 ff.) beseitigt haben.

Aus der vollkommenen *ὁμοιότης* des Sohnes mit dem Vater schliesst Theognost endlich auf die Unveränderlichkeit desselben. Auch hier zeigt er dasselbe Interesse wie Origenes; benutzt dieser mit Vorliebe die Bezeichnung „unveränderliches Ebenbild“, so schreibt Theognost „*ἀναλλοίωτος ἂν εἴη ἀναλλοιώτου πατρὸς μίμημα ὤν*“. Hier unterscheidet er sich mithin aufs bestimmteste von dem Arianismus, der auf die „Veränderlichkeit“ des Sohnes den grössten Nachdruck legte. Da die Zahl der Stellen sehr gering ist, in welchen in der vornicänischen Zeit die Unveränderlichkeit des Sohnes betont wird, so ist unsere Stelle nicht wertlos.

Schliesslich geht Theognost noch auf die beiden Bezeichnungen des Sohnes ein, welche der Hebräerbrief[1] und die Weisheit Salomos bieten, nämlich „Abstrahlung der Herrlichkeit Gottes“ und „Fleckenloser Spiegel“. Er hält sich aber nicht lange bei ihnen auf, weil er sie als Ausgestaltungen des Begriffes des „Abbildes“ deutet, das er schon behandelt hatte. —

Aus den Testimonien für Theognost lässt sich nichts lernen; sie sind so spärlich, weil Eusebius über ihn geschwiegen hat. Das Zeugnis des Philippus Sidetes beruht auf einer confusen oder später verwirrten Liste der Vorsteher der Katechetenschule — Schriften des Theognost hat er nicht gesehen. Auch Stephanus Gobarus hat keine gesehen; seine Kenntnis verdankt er der Lektüre des Athanasius; er erklärt es für ein Skandalon, dass Athanasius den Ketzer gelobt hat. Merkwürdig ist, dass ein so

1) Er ist auch im 1. Fragment citiert.

später Schriftsteller wie Georgius Corcyr. den Theognost überhaupt noch genannt hat. Er wollte mit vielen Namen prunken: seine Quellen waren wahrscheinlich auch nur die beiden Fragmente, die Athanasius überliefert hat.

Der Wert des neuen Fragments liegt darin, dass wir in Theognost nun einen Origenesschüler striktester Observanz kennen gelernt haben. Man konnte das freilich schon ahnen, sobald man die Regeste des Photius mit den Fragmenten bei Athanasius zusammenhielt; aber nun liegt uns die Thatsache urkundlich vor. Stünde über dem neuen Stück der Name des Origenes, so würde sich niemand wundern. Ist aber in Theognost, also zwischen 250 und 280, Origenes in Alexandrien noch oder wieder so korrekt repräsentiert gewesen, so versteht man die starke Reaktion, die um das J. 300 dort eintrat. In formeller Hinsicht war das Werk des Theognost dem dogmatischen Hauptwerk des Origenes überlegen, und durch die stärker ausgesprochene Polemik gegen die Thesen des Neuplatonismus muss es besonders zeitgemäss erschienen sein. Aber diese Vorzüge schützten es nicht vor dem Untergang, sobald die Ära der dogmatischen Stichworte hereinbrach.

III.

Der gefälschte Brief des Bischofs Theonas an den Oberkammerherrn Lucian.

Im J. 1675 veröffentlichte d'Achery (1609—1685) im Spicilegium (Bd. 12 p. 545, Neue Ausgabe 1723 Bd. 3 p. 297) einen Brief des Bischofs Theonas an den Oberkammerherrn Lucian. Er bemerkte, dass er eine Abschrift des bisher völlig unbekannten Schreibens von dem Oratorianer Paschasius Quesnel (1634—1719, Jansenist, musste 1675 in die Niederlande fliehen) erhalten habe. Das Schriftstück selbst bezeichnete er als „interpretatio Latina vetus“, setzte also ein griechisches Original voraus. Ausserdem gab er an, dass am Rande der Abschrift inbezug auf den nicht genannten Kaiser das Wort „Aurelian“ stehe. Weiteres hat er nicht hinzugefügt, sich auch um das Original der Abschrift und den Ursprung des Briefes nicht bemüht, sondern ihn als Übersetzung einer echten Urkunde abgedruckt.

Der Brief wurde mit Freude begrüsst und hat mehr als zweihundert Jahre lang als eine vorzügliche Quelle für die alte Kirchengeschichte gegolten; er ist auch von den Kirchenhistorikern viel benutzt worden. Freilich darüber, welcher Kaiser gemeint sei und ob man unter dem Bischof Theonas den Bischof von Alexandrien dieses Namens (281/2—300, s. meine Chronologie S. 205) zu verstehen habe, konnte ein vollkommenes Einvernehmen nicht hergestellt werden. Dass an Aurelian nicht gedacht werden dürfe, darüber wurde man ziemlich einig; Constantius Chlorus' Name wurde schnell fallen gelassen, weitaus die meisten entschieden sich für Diocletian und trugen, namentlich nachdem Tillemont gesprochen hatte, kein Bedenken, den Brief dem alexandrinischen Bischof Theonas beizulegen. So steht es auch heute noch.

Unter denen, die sich eingehender mit dem Brief beschäftigt haben, seien Tillemont (Mém. T. IV p. 771, V p. 7), Gallandi (Biblioth. Vet. Patr. T. IV p. VIII), De la Barre (in der neuen Ausgabe des Spicilegiums d'Achery's), Routh (Reliq. Sacr.[2] T. III p. 439 ff.), Cave (Hist. Lit. Vol. I p. 172), die Bollandisten (Acta SS. 23. Aug.), sodann Neander, Duruy, Mason (The persec. of Dioclet. 1876, hier eine englische Übersetzung) genannt.

Da erschien im J. 1886 eine Abhandlung von Batiffol „L'épître de Théonas à Lucien" (Extrait du Bulletin critique T. VII p. 155—160), welche die ganze Urkunde zerstörte. „Der Brief ist das elegante Exercitium eines modernen Humanisten"; auch über seine Provenienz lässt sich eine begründete Mutmassung aufstellen: er ist wohl eine weitere Fälschung jenes Priesters des Oratoriums Hieronymus Vignier (1606—1661), den Havet in glänzenden Untersuchungen als Fälscher von 9 Aktenstücken entlarvt hat, die bisher als die Zierden des Spicilegiums d'Achery's galten (Havet, „Les découvertes de Jérôme Vignier" in der Bibl. de l'École des Chartes, T. 46 [1885] p. 205—271 = Oeuvres de J. Havet I [1896] p. 19—90).

Die kritischen Bedenken Batiffols habe ich in der Theol. Lit.-Ztg. 1886 Col. 319—326 nachgeprüft: ich fand sie nicht alle gleich schlagend, einzelne auch wenig beweisend; aber ich schloss meine Revision mit den Worten: „Batiffol hat jedenfalls in seiner kurzen Abhandlung die Echtheit des Briefes so stark erschüttert, dass man gespannt darauf sein darf, ob sich noch ein Retter finden wird. Man muss indes zugeben, dass die Acten noch nicht geschlossen sind . . . Wenn aber die Unechtheit über jeden Zweifel sicher gestellt ist, dann erhebt sich die Frage, auf welchen Quellen das Schriftstück fusst und wie es zur Fälschung eines solchen Schriftstückes gekommen ist." Ich fügte dazu noch folgende Bemerkung: „Ich will eine Vermutung nicht unterdrücken: Diese frommen und klugen Christen am Hofe des Princeps, dieser ebenso fromme, wie klassisch gebildete und bildungseifrige Bischof Theonas, diese Ratschläge, den Princeps für die christliche Sache und für gute klassische Lectüre zugleich zu gewinnen, diese genauen Anweisungen, Serenissimum nicht zu verstimmen, sondern bei heiterer Laune zu erhalten, diese Mahnungen zur täglichen, privaten Lectüre der h. Schrift und zur Contemplation, diese besondere Hervorhebung des Paulus —

darf man hier nicht an den Hof Ludwigs XIV. und an die Jansenisten denken und führt nicht die Provenienz des Briefes auf diese Spur?“

In den folgenden Jahren, in denen ich mich immer wieder mit dem Briefe beschäftigt habe, schwand auch der letzte Rest von Zweifel an der Fälschung. Ich gab dem in der Theol. Lit.-Ztg. 1895 Col. 107 Ausdruck, nachdem ich schon in meiner Altchristl. Litt.-Gesch. Bd. I (1893) S. 790 den Brief unter die Spuria gestellt hatte. Ähnlich urteilten — um nur diese zu nennen — Bardenhewer (Patrologie[2] 1901 S. 139: „es kann kaum noch einem Zweifel unterliegen, dass der Brief eine späte Fälschung ist, vielleicht aus der Feder des Oratorianers H. Vignier“) und Wendland (Aristeae ad Philocratem epistula, 1900, p. 165: „a recentissimo falsario profecta“).

Allein andere erklärten sich nicht für überzeugt. Nicht nur Zahn fuhr fort, den Brief als echt zu citieren, sondern auch Krüger (Gesch. der altchristl. Litt., 1895 S. 139) äusserte sich so: „Die inneren Gründe für die Verdächtigung Batiffols lassen sich teils zurückweisen (z. B. Fehler in den Titulaturen), teils (Latinität, Bibelcitate) erledigen sie sich bei der Annahme, dass man es nicht mit einer alten, sondern mit der Übersetzung eines humanistischen Gelehrten zu thun hat. Der Mangel jeder Überlieferung ist nicht beispiellos (vgl. Diognet). Sehr gravierend ist die Behauptung Havets, dass Vignier auch andere (9) Aktenstücke des Spicilegiums gefälscht habe: doch ist noch nicht untersucht, ob sie über allen Zweifel erhaben ist.“

Bei dieser Sachlage wird es nicht überflüssig sein, den Brief noch einmal einer genauen Prüfung zu unterziehen, um das Gespenst, das noch immer umgeht, ins Grab zu bannen. Batiffol, dem das Verdienst bleibt, es als Gespenst erwiesen zu haben, hat in seiner inhaltreichen, aber zu kurzen Abhandlung zwar vieles erwogen, aber den Beweis nicht genügend straff und vollständig geführt. Die Bemerkungen, die ich in der Theol. Litt.-Ztg. a. a. O. vor 17 Jahren gemacht habe, genügen mir auch nicht mehr. Vor allem fehlt noch eine genaue Erwägung des einzelnen: sie wird die stärksten Argumente gegen die Echtheit liefern.

Epistola Theonae episcopi ad Lucianum cubiculariorum praepositum.

Theonas episcopus Luciano praeposito cubiculariorum invictissimi principis nostri.

1. Gratias ago omnipotenti deo et domino nostro Jesu Christo, qui fidem suam per universum orbem in salutis nostrae unicum remedium manifestare ac etiam in tyrannorum persecutionibus ampliare non destitit; immo persecutionum procellis velut aurum in fornace expurgatum enituit, et eius veritas ac celsitudo magis semper ac magis splenduit, ut iam pace per bonum principem ecclesiis concessa Christianorum opera etiam coram infidelibus luceant, et glorificetur inde pater vester qui in caelis est deus, quod velut praecipuum a nobis pro salute nostra, si Christiani re potius quam verbis esse cupimus, quaerendum atque exoptandum est. nam si gloriam nostram quaerimus, rem variam caducamque appetimus et quae nos ipsos ad mortem perducit, at gloria patris et filii, qui pro salute nostra cruci affixus fuit, nos salvos facit in redemptionem aeternam, quae maxima Christianorum est exspectatio. Non ergo, mi Luciane, te iactari aut puto aut volo, quod multi ex palatio principis per te ad agnitionem veritatis pervenerunt, sed magis gratias deo nostro referre decet, qui te bonum instrumentum in rem bonam confecit teque apud

3f. Praeposito cubiculariorum] s. die Untersuchung. — **6** Die Formel „fidem suam in sal. n. unic. remed.“ ist um das J. 300 und im Orient ganz ungewöhnlich; zu „fides sua“, das auch befremdet, s. am Schluss des Capitels „fides illius“. — **7** tyranni] nach Eusebius und Lactantius. — **9** aurum etc.] S. I Pet. 1, 7. — **10f.** pace ... concessa] Man kann hier nur an Konstantin denken, zumal da die Verfolgungen der Tyrannen als verflossen bezeichnet sind. — **11 ff.** S. Matth. 5, 16. — **14** Vgl. I Joh. 3, 18. — **15f.** Vgl. Joh. 8, 50 (7, 18). — **18f.** Zum drittenmal braucht der Verfasser das Wort „salus“; die Wendung „salvos facit in redempt. aet.“ ist ungewöhnlich; die Wendung „gloria patr. et fil. nos salv. facit“ ist eine abendländische Phrase, der ganze Satz völlig ungriechisch; zu „redempt. aet.“ s. Hebr. 9,12. — **20** „iactitare“ ist vermutet worden. — **21f.** I Tim. 2, 4 (II Tim. 3, 7). — **22** „deo nostro“ ist zwar biblisch, aber im griechischen Sprachgebrauch ungewöhnlich.

principem sublimavit, ut Christiani nominis odorem in suam gloriam et multorum salutem diffunderes. nam quanto magis princeps ipse nondum christianae religioni adscriptus ipsis Christianis velut fidelioribus vitam et corpus suum curandum credidit, tanto decet vos sollicitiores ac in illis salutem et curam diligentiores esse et prospectiores, ut per id plurimum Christi nomen glorificetur et illius fides per vos, qui principem fovetis, quotidie augeatur; nam quia nos maleficos olim et omnibus flagitiis refertos nonnulli priores principes putaverunt, sed iam videntes vestra bona opera non possint nisi ipsum Christum glorificare.

2. Itaque summa ope vobis adnitendum est, ne vos aliquid turpe aut inhonestum, ne flagitiosum nominem, sentiatis, ne Christi nomen per vos ipsos blasphemetur. absit a vobis, ut aditum alicui ad principem pretio vendatis, ut inhonesta aut precibus aut pretio victi aliquo pacto principi suggeratis. omnis avaritiae ardor a vobis abscedat, quae idololatriam potius quam Christi religionem operatur. nullum turpe lucrum Christiano, nulla duplicitas convenire potest, qui Christum simplicem et nudum amplectitur. nulla scurrilitas aut turpiloquium inter vos habeatur; omnia cum modestia, comitate, affabilitate et iustitia exigantur, ut in omnibus nomen dei et domini nostri Jesu Christi glorificetur.

Officia vestra, ad quae singuli constituti estis, omni cum

1 odorem] Vgl. Eph. 5, 2 (II Cor. 2, 14. 16). — „suam“ ist ein Schnitzer; man hat daher „diffunderet“ vermutet, was aber nicht zu billigen ist. — **2f.** Constantin scheint gemeint zu sein, aber Euseb. h. e. VIII, 1 ist benutzt, und diese Stelle bezieht sich auf Diokletian. — **6f.** nomen glorif.] Vgl. N. T. — 7 illius fides] Ungewöhnlich, zumal da dem Verfasser II Thess. 1, 3 und ähnliche Stellen vorschweben. — 8 quia] Unmöglich, auch bleibt das Subj. zu „possint“ dunkel. — **10f.** Vgl. Matth. 5, 16. — 10 possint] Auffallend. — 12 vos] Ungewöhnlich. — 14 Christi nomen etc.] S. Röm. 2, 24, Jacob. 2, 7 etc. — 16 precibus aut pretio] Wortspiel. — 17 idolol.] Vgl. Coloss. 3, 5. — 18 Christi religionem] Ganz ungewöhnlicher Ausdruck, s. c. 8 init. — **19f.** Christum simplicem et nudum amplecti] Eine abendländische pietistische Phrase, die dem alten griechischen Christen an sich und um des „nudus“ willen anstössig sein musste. — 20 scurrilitas] S. Eph. 5, 4. — 21 affabilitate] die Sache und das Wort ganz ungewöhnlich; es findet sich gegen Schluss des Capitels noch einmal; französisch! — 22 ut in omnibus] Vgl. N. T.

timore dei et amore principis atque exacta diligentia exequamini. mandatum principis, quod deum non offendit, ab ipso deo processisse putetis, amore pariter ac timore atque omni cum iocunditate perficite; nihil est enim quod hominem magnis agitationibus fatigatum ita recreet sicut intimi servitoris conveniens iocunditas et benigna patientia, nec ulla iterum res e contrario illum perturbatione ita afficit et contristat sicut tristitia impatientiaque et ipsius servitoris submurmuratio. absint haec a vobis Christianis, qui zelo fidei inceditis, sed ut in vobis ipsis honorificetur deus, omnia vitia mentis et corporis supprimite et calcate. induimini patientia et affabilitate, virtutibus et spe Christi repleamini. omnia propter ipsum creatorem vestrum sufferte, omnia patimini, omnia vincite et supplantate, ut Christum dominum acquiratis. magna sunt haec et laboribus plena, sed qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet, et illi quidem, ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam.

3. Sed quia, ut sentio, diversis officiis estis adscripti, et omnium tu, Luciane, praepositus diceris, quos omnes gratia Christi tibi concessa potens es et regulare et instruere, certus sum, non tibi displicebit me etiam de officiis illis aliqua particulatim et summarie tibi referre, quae sensero. nam aliquem ex vobis servare privatas principis pecunias audio, alium vestes et ornamenta imperialia, alium vasa pretiosa, alium libros, quem non hunc adhuc ex credentibus intelligo, alium aliam supellectilem. quae sane quemadmodum tractanda mihi videantur, paucis indicabo.

1 Die Zusammenstellung „timor dei et amor principis" ist unerhört; ähnlich aber c. 8 fin. — 2 mandatum . . . . putetis.] Früher als zur Zeit Constantins konnte so nicht geschrieben werden, aber so ist selbst damals nicht geschrieben worden; französisch, Ludwig XIV. — **3f.** omni cum iocunditate] Sehr ungewöhnlich, dazu beachte man das folgende! — **4f.** Der freudige Sinn wird nicht aus der christlichen Gesinnung, sondern um des Herrschers willen verlangt. — 5 servitor] Ganz ungewöhnlich, wenn auch nicht unerhört: serviteur! — 8 submurmuratio] Sonst nicht belegt. — 10 vitia corporis] Etikettenfehler! — 11 Coloss. 3, 12 liegt zu Grunde, aber die grosse Mahnung des Apostels ist zu einer Mahnung, ein vollkommener Höfling zu sein, herabgesetzt. — virtut. et spes Christi] eine halb gedankenlose Phrase! — 12 propter creat. vestr.] Ganz ungewöhnliche Phrase: votre créateur. — **13f.** Vgl. Philipp. 3, 8. — **15f.** I Cor. 9, 25, aber in welcher Anwendung! — 18 ut sentio] Ungewöhnlich. — 22 quae sensero] Ungewöhnlich. — 24 quem . . . hunc!! ist der Text etwa verdorben? nunc?

4. Qui privatas principis pecunias detinet, omnia sub certo calculo conservet: paratus sit semper omnium certam reddere rationem; omnia scribat, etiam, si possibile est antequam alteri pecunias porrigat; nunquam memoriae confidat, quae ad diversa quotidie distracta facile labitur, ita ut sine scriptura etiam quae nullo pacto fuerunt ex corde nonnunquam affirmemus; nec vulgaris sit huiuscemodi scriptura, sed quae facile et clare omnia pandat et mentem requirentis sine scrupulo aut dubitatione relinquat, quod facile fiet, si distincte quae recipiuntur, et per se scribantur, et quo tempore, et per quem recepta fuerint, et quo in loco; similiter et quod aliis erogatur vel principis mandato impenditur, per se suo ordine digeratur; fidelis sit ille servus et prudens, ut gaudeat dominus eum super bona sua constituisse, et Christum in illo glorificet.

5. Nec minor erit illi diligentia et cura, qui vestes et imperialia detinet ornamenta, quae omnia sub certissimo indice habeat et adnotet quae illa sint, qualia, quibus in locis recondita, quando ea acceperit et a quibus, an maculata sint vel sine macula, illa omnia sua diligentia conservet, saepe revideat, saepe pertractet, ut facilius recognoscantur; omnia illi sint in promptu, omnia parata; petentis semper principis aut praepositi sui mentem in omni re petita clarissimam reddat, ita tamen ut omnia cum humilitate et iocunda patientia fiant et Christi nomen etiam in re parva laudetur.

6. Simili modo ille agat, cuius fidei credita sunt vasa argentea, aurea, chrystallina vel murrhina, escaria vel potoria; omnia disponat, omnia notet, et quot qualesve sint in illis lapides pretiosi, sua diligentia connumeret; omnia magna cum prudentia consideret, omnia suis locis et temporibus prodat; cui dat et quando et a quibus ea recipit, diligentissime inspiciat, ne error et suspicio mala etiam cum maiori damno in rebus pretiosis occurrat.

7. Ille tamen praecipuus inter vos erit et diligentissimus, cui

6 ex corde] Sehr auffallend, par coeur! — 12f. Matth. 24, 45. 47, aber in welcher Anwendung! — 22 clarissimam reddat] Der Sinn ist dunkel. Routh meint „den Dienern", näher liegt dem Princeps und dem Präpositus: er soll ihre unsicheren Wünsche klären. — 23 iocunda patientia] S. c. 2.

libros servandos princeps mandaverit; hunc ipse ex probata scientia eliget virum gravem et magnis rebus aptum ac omnibus quaesitis respondere paratum, qualem Philadelphus Aristeum intimum cubicularium in re hac sibi delegit ac nobilissimae bibliothecae proposuit, quem ad Eleazarum maximis cum muneribus pro traducenda scriptura sacra legatum misit; hic idem historiam LXX interpretum plene scripsit. si igitur ex credentibus in Christum ad hoc ipsum officium advocari contingat, non spernat et ipse litteras saeculares et gentilium ingenia, quae principem oblectant. laudandi sunt poetae in magnitudine ingenii, in inventorum acumine, in expressionis proprietate et eloquentia summa, laudandi oratores, laudandi philosophi in genere suo, laudandi historici, qui gestarum rerum seriem, maiorum mores et instituta nobis explicant, qui vivendi normam ex antiquorum gestis ostendunt. Interdum et divinas scripturas laudari conabitur, quas mira diligentia et largissimo impendio Ptolemaeus Philadelphus in linguam nostram traduci curavit; laudabitur et interim evangelium apostolusque (Paulus) pro divinis oraculis. insurgere poterit Christi mentio, explicabitur paulatim eius sola divinitas: omnia haec cum Christi adiutorio provenire possent. sciat ergo ille libros omnes, quos princeps habuerit, saepe illos revolvat et suo ordine per indicem pulchre disponat; si vero novos vel veteres transcribi curabit, studeat emendatissimos habere librarios; quod si fieri non potest, viros doctos ad emendandum disponat illisque pro laboribus iuste satisfaciat. veteres item codices pro indigentia

1f. hunc . . . virum] Auffallend. — **3ff.** S. Wendland, Aristeae ad Philocratem epistula (1900). — **4** in re hac] Die Wortstellung ist auffallend. — Nach dem Aristeas-Brief ist nicht Aristeas Bibliothekar, sondern Demetrius. — **6** traducenda] „traduire“ (s. auch unten in demselben Cap.: „traduci curavit“). — **14** qui vivendi normam etc.] Dieser alte Christ müsste ein sehr liberaler Christ gewesen sein. — **15** „laudare“] wird zu lesen sein. — **16f.** in linguam nostram] Der Brief will also griechisch geschrieben sein. — **17** traduci] S. oben. — **18** oraculis] Auffallend, aber nicht unerträglich; die Unterscheidung „divinae scripturae“ einerseits, „evangelium apostolusque (Paulus)“ („pro divinis oraculis“) andererseits ist auffallend und könnte für hohes Altertum sprechen; indessen die Unterscheidung könnte auch einen anderen sehr modernen Grund haben. — insurgere] Auffallend. — **19** eius sola divinitas] Auffallend. — **19f.** omnia haec] Die Wortstellung ist auffallend, s. oben „in re hac“. — **20** possent] Auffallend. — **21** habuerit] Befremdlich. — **25** pro indigentia] „au besoin“.

resarciri procuret ornetque non tantum ad superstitiosos sumptus quantum ad utile ornamentum. itaque scribi in purpureis membranis et litteris aureis totos codices, nisi specialiter princeps demandaverit, non affectet; omnia tamen Caesari grata maxima cum obedientia prosequetur. suggeret pro posse et omni cum modestia principi, ut eos legat vel legi audiat libros, qui et statui et honori illius ac utilitati magis quam tantummodo voluptati conveniant; noscat ipse prius optime illos, saepius deinde coram principe laudet ac eorum qui approbant testimonium et auctoritates commode explicet, ne suo sensui tantum videatur inniti.

8. Qui vero corpus principis curare habent, sint in omnibus quam promptissimi, hilari semper, ut diximus, vultu, faceti nonnunquam, sed summa semper cum modestia, quam in vobis omnibus prae ceteris rebus laudet illamque ex ipsa religione Christi provenire cognoscat. sitis et vos omnes etiam corpore et indumentis mundi et nitidi, nulla tamen superfluitate aut affectatione notandi, ne Christiana modestia deturpetur. omnia suis temporibus sint parata et suo ordine quam optime gesta. sit ordo inter vos et diligentia, ne confusio in opere aut rerum amissio aliquo pacto proveniat; disponantur ornenturque opportuna loca pro captu et dignitate locorum. sint insuper et servi vestri honestissimi, sint compositi et modesti et vobis quam convenientissimi, quos in vera doctrina omni cum patientia et caritate Christi instruite et docete; quod si instructiones vestras negligant et parvi pendant, a vobis abicite, ne illorum nequitia aliquo pacto in vos redundet; nam diffamatos dominos ex servorum malignitate quandoque vidimus et saepe audivimus.

1 ad superstitiosos sumptus] Was ist damit gemeint? — 4 „Caesari"] Auffallend. — 5 suggeret] s. c. 2 init. — „pro posse"] „selon son pouvoir". — 11 curare habent] „qui ont à soigner". — 12 hilari] Vgl. „affabilitas" in c. 2, „conveniens iocunditas" in c. 2, „iocunda patientia" in c. 5. — faceti] Also auch diese Forderung. — 13 modestia] Auch zur „Bescheidenheit" wird in dem Brief immer wieder ermahnt (das Wort findet sich sechsmal), sowie zur Geduld (fünfmal). — 14 religio Christi] Ein moderner Ausdruck, s. schon c. 2 init. und vgl. auch den Ausdruck „religione velut sale" gegen Schluss von c. 8. — 16 f. superfluitas und deturpare findet sich je einmal bei Plinius, auch das gleichfolgende amissio („foliorum amissio") im eigentlichen Sinn. — 21 pro captu locorum] Ungewöhnlich. — 24 quod] vielleicht „quos". — 25 abicite] Es scheinen also Diener, nicht eigentliche Sklaven zu sein.

Si ad Augustam accesserit Princeps vel ipsa ad illum, sitis tunc vos quoque et oculis et gestu et verbis omnibus quam compositissimi. videat illa vestram continentiam et modestiam; videant illius comites et pedissequae, videant et admirentur, atque inde Jesum Christum dominum nostrum in vobis ipsis collaudent. Loquela vestra semper sit parca et modesta atque religione velut sale condita. nulla prorsus inter vos sit invidia aut contentio, quae in omnem confusionem et divisionem vos deduceret, et sic quoque in odium Christi et principis atque summam abominationem perduceret, nec lapis structurae vestrae supra lapidem stare posset. et tu, Luciane carissime, cum sis sapiens, libenter supporta insipientes, ut et ipsi sapientes fiant.

9. Nulli unquam molestiam inferte, nullum ad iram concitate. si vobis iniuria irrogatur, in Jesum Christum respicite, et quemadmodum optatis ut vobis ipse remittat, sic et vos illis dimittite, et tunc quoque omnem invidiam supplantabitis, et caput antiqui serpentis conteretis, qui vestris bonis operibus et successibus omni cum astutia insidiatur. non praetereat dies, quin oppurtuno tempore dato aliquid sacrarum lectionum legatis, aliquid contemplimini (!), nec sacrae scripturae litteraturam prorsus abiciatis; nihil adeo animam pascit et mentem impinguat sicut sacrae faciunt lectiones; sed ex illis hunc maxime capite fructum, ut patientia vestra iuste et pie, hoc est, in caritate Christi, vestra officia exequamini et transitoria omnia ob eius promissiones aeternas contemnatis, quae sane sensum omnem et intellectum humanum exsuperant et vos ipsos

3 compositissimi] s. oben „compositi“. — **6** S. Coloss. 4, 6. — religione] Moderner Gebrauch des Worts, s. o. — **9** Christi et principis] s. o. c. 2: „timor dei et amor principis“, modern. — **10** nec lapis etc.] Die Verbindung mit dem vorigen ist unsicher. — lapis structurae etc.] S. Matth. 24, 2. — **11 f.** cum sis sapiens etc.] Eine merkwürdige Anwendung oder vielmehr Verkehrung von II Cor. 11, 19. — **12** supporta] „supporter“! unlateinisch. — **15** S. Hebr. 12, 2. — **16 f.** S. Marc. 11, 25 etc. — **17** supplantabitis] S. Plinius. — **18** caput etc.] S. Röm. 16, 20. — **21** contemplimini] Modern. — **21 f.** s. s. litteraturam] Darunter können doch wohl nur erbauliche Erklärungen der Bibel verstanden sein. — **23** impinguat] Sehr seltenes Wort, s. Tertull. de ieiun. 6. — **24** patientia vestra] Auffallend. — **25** transitoria omnia] Modern. — **26 f.** S. Philipp. 4, 7; I Cor. 2, 9.

in felicitatem perpetuam conducent. Vale feliciter in Christo, mi domine Luciane.

1 f. Sowohl „felicitas" als das folgende „feliciter" ist auffallend.

§ 1. Die Schriftbenutzung.

Die Schriftbenutzung ist eine andere, als wir sie von den antiken christlichen Schriftwerken her — wenige Ausnahmen abgerechnet — kennen: Direkte Schriftcitate fehlen zwar nicht gänzlich, aber sie treten völlig zurück hinter der Methode, die ganze Ausführung auf Reminiscenzen aus der h. Schrift zu gründen, bez. als ein Gewebe von Schrifterklärungen darzustellen. Dies gilt von dem Anfang (c. 1 u. 2) und dem Schluss des Schreibens; im eigentlichen Briefkörper war keine Gelegenheit, an die h. Schrift anzuknüpfen. Die Methode erinnert an die moderne Weise, u. a. auch an die Fälschungen Pfaffs.[1]

Anstössiger aber noch als diese Art ist die Schriftanwendung mit Umformung des Schriftwortes; sie ist m. W. aus Schriftwerken der alten Zeit überhaupt nicht zu belegen. C. 2 S. 98, 11 hat der Verf. das Schriftwort im Sinn (Coloss. 3, 12): *ἐνδύσασθε σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πραΰτητα, μακροθυμίαν, ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς.* Er macht daraus: „induimini patientia et affabilitate, virtutibus et spe Christi repleamini". Das „Christliche" ist hier nur wie ein Firnis: ermahnt wird, ein vollkommener, geduldiger und liebenswürdiger Hofmann zu werden. Aus demselben Brief schwebt ihm die Stelle vor (Coloss. 4, 6): *ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι, ἅλατι ἠρτυμένος.* Er formt sie c. 8 S. 102, 6 zu der Mahnung um: „Loquela vestra semper sit parca et modesta atque religione velut sale condita". Diese Umformung atmet denselben Geist wie die vorige: der schweigsame, modeste, dazu die Sprache Zions führende Hofmann soll die Erfüllung der apostolischen Anweisung sein.[2] Womöglich noch anstössiger ist die Benutzung der Parabel von dem treuen Knecht, den der Herr über seine Güter gesetzt hat (Matth. 24, 45 f.) in

---

1) Texte u. Unters. N. F. Bd. V H. 3.
2) Über den auffallenden Gebrauch von „religio" s. u.

c. 4 S. 99, 12. Der Verfasser scheut sich nicht, die Parabel so anzuwenden, dass der Herr der Kaiser ist und der Knecht der kaiserliche Rechnungsbeamte! Das hinzugefügte: „et Christum in illo glorificet“ ist lediglich ein zur Verdeckung der Profanation gebrauchter Mantel. Aus demselben Capitel des Matthäus (v. 2) ist in c. 8 S. 102 das grandiose Bild „*οὐ μὴ ἀφεθῇ λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ καταλυθήσεται*“ verwendet, aber wofür? Die christliche Hofgesellschaft wird, sagt der Verfasser, ihre Stellung bei Christus und dem Kaiser (!) völlig verlieren, wenn sie sich nicht von Zank und Neid fernhält! Unmittelbar daran knüpft der Verfasser die Mahnung an den Oberkammerherrn, „cum sis sapiens, libenter supporta insipientes“, d. h. er soll die christlichen Hofbeamten, die noch unweise sind, mit seiner Weisheit unterstützen. Die furchtbare Ironie des Paulus (II Cor. 11, 19): *ἡδέως ἀνέχεσθε τῶν ἀφρόνων φρόνιμοι ὄντες* (*ἀνέχεσθε* ist hier bekanntlich nicht Imperativ) hat hier ihre Worte hergeben müssen zu einer trivialen Ermahnung! Wo ist das sonst erhört? So schrieb kein Christ der alten Zeit, so schreibt ein abgebrühter geistlicher Wortemacher, dessen Gedächtnis voll ist von biblischen Reminiscenzen und der durch fortgesetzte Übung den inneren Respekt vor dem Bibelwort verloren hat. Ausgeartetes Christentum unter dem Scheine der Gesundheit hat es um das Jahr 300 reichlich gegeben; aber in dieser Richtung hat sich die Ausartung nicht entwickelt.

Aber noch kommt eine Stelle in Betracht, die uns völlig ins moderne führt. C. 9 heisst es: „non praetereat dies, quin opportuno tempore dato aliquid sacrarum lectionum legatis, aliquid contemplimini, nec sacrae scripturae litteraturam prorsus abiciatis; nihil adeo animam pascit et mentem impinguat sicut sacrae faciunt lectiones“. Zu privater Schriftlektüre konnte auch um das J. 300 ermahnt werden (wenn auch die Zeugnisse für sie spärlich sind); aber offenbar handelt es sich hier nicht nur um diese allein, sondern von ihr wird noch unterschieden (1) die Contemplation, (2) die Lektüre von Erbauungsbüchern, die sich an die h. Schrift anlehnen — denn der Ausdruck „sacrae scripturae litteratura“ kann neben „sacrae lectiones“ schwerlich anders verstanden werden.[1] Diese Hervorhebung von Erbauungs-

1) Möglich wäre es, unter den „sacrae lectiones“ an bestimmte

büchern unter dem Titel „sacrae scripturae litteratura“ und diese dreifache Ermahnung zu privater Andacht führen uns — darüber kann kein Zweifel bestehen — aus der alten Kirche heraus, und, da unser Schriftstück in Frankreich und zwar im J. 1675 aufgetaucht ist, in die religiös-angeregten, dem Pietismus verwandten Kreise Frankreichs hinein. Zu diesen Kreisen aber gehörten Oratorianer und Jansenisten, d. h. eben die, in deren Mitte unser Brief ans Licht getreten ist. Man darf noch mehr sagen: diese Kombination von Bibellektüre, Contemplation (als etwas besonderes) und Lektüre von biblisch gehaltenen Erbauungsbüchern ist im Unterschied von der jesuitischen Art der Frömmigkeits-Ermahnungen für jene Kreise charakteristisch. Von häufiger Communion und häufigem Beichten ist nicht die Rede, auch nicht von dem öffentlichen Gottesdienst, sondern lediglich von Bibellektüre, Contemplation und frommer Lektüre überhaupt.

Die Art, wie sich unser Brief mit der h. Schrift befasst, erregt also bereits an allen Punkten den stärksten Verdacht, dass wir es nicht mit einer echten Urkunde, sondern mit einer gefälschten, und zwar mit einer ganz modernen französischen Fälschung aus pietistischen Kreisen zu thun haben.

§ 2. Der Ausdruck der Frömmigkeit und die ethischen Anweisungen.

Der Brief ist keine theologische Epistel, doch enthält er eine ziemliche Anzahl theologischer Wendungen. Soweit sie nicht direkt biblisch sind, befremden sie alle. (1) Zweimal fällt das sinnlos-formelhafte auf: man hat den Eindruck, dass der Verfasser sich nichts dabei gedacht hat, sondern wie ein schlechter Homilet fromme Begriffe gedankenlos zusammenstellt, nämlich c. 1 S. 96: „gloria patris et filii nos salvos facit in redemptionem aeternam“, c. 2 S. 98: „virtutes et spes Christi“. (2) Befremdend ist der Gebrauch von „fides“ und „religio“; der Verf. schreibt c. 1 S. 96: „Christus fidem suam ... manifestare ... non destitit“, c. 1 S. 96: „(Christi) fides per vos quotidie augeatur“, c. 2 S. 97: „Christi religio“, c. 8 S. 101: „ex ipsa religione

---

Perikopen der h. Schrift, unter den „sacrae scripturae litteratura“ an die ganze h. Schrift zu denken; doch scheint mir diese Erklärung minder empfehlenswert.

Christi", c. 8 S. 102: „Loquela vestra ... religione velut sale condita sit". Jener Gebrauch von „fides Christi" ist in der alten Zeit sehr ungewöhnlich, die Wendung „religio Christi" m. W. beispiellos, und auch der absolute Gebrauch von „religio" muss die stärksten Bedenken erregen. (3) Die Zusammenstellung von Gott (Christus) und dem Kaiser ist in der Form, wie der Verfasser sie giebt, in einem Schriftstück, das um das J. 300 geschrieben sein soll, unerträglich; c. 2 S. 97f.: „officia vestra omni cum timore dei et amore principis exequamini", c. 8 S. 102: „in odium Christi et principis".[1] Das ist moderner Byzantinismus. (4) Ganz deutlich weist in dieselbe Zeit, in welche die Contemplation und die Erbauungsbücher führen, c. 2 S. 97: „nulla duplicitas (Christiano) convenire potest, qui Christum simplicem et nudum amplectitur". Das ist moderne Pietistensprache, welche der alten Christenheit fremd ist; sie weist auf die Mystiker und Quietisten hin. Hätte ein Grieche vom ψιλὸς Χριστός gesprochen? Ist man durch diese Wendungen schon stutzig geworden oder vielmehr zu entschiedener Verwerfung geneigt, so fällt noch manches andere auf (z. B. c. 2 S. 98: „omnia propter ipsum creatorem vestrum sufferte"), was ich indessen als nicht so schlagend beiseite lasse. Die hier zusammengestellten Beobachtungen genügen, um das Urteil festzustellen, dass der Ausdruck der Frömmigkeit in diesem Schriftstück dem kirchlichen Altertum fremd ist.

Dasselbe gilt von der Ethik. Wozu ermahnt der Verfasser unaufhörlich? Zur Bescheidenheit, Heiterkeit, Geduld und einem affabeln Verhalten. Bescheidenheit, Freude und Geduld sind gewiss christliche Tugenden, aber so wie sie hier zusammenstehen samt der „affabilitas" (zweimal in c. 2, vgl. auch „conveniens iocunditas et benigna patientia" c. 2, „iocunda patientia" c. 5), muss man sie in das Französische übersetzen, um zu verstehen, was der Verfasser gemeint hat. Es sind die wohlbekannten Tugenden des Hofmannes mit der immer heiteren Miene, dem modesten Betragen und der unerschütterlichen Patience. Wollte man daran noch zweifeln, so beachte man die Mahnung

1) Man vgl. auch c. 2 S. 98: „mandatum principis, quod deum non offendit, ab ipso deo processisse putetis", und beachte dabei, dass es sich um kaiserliche Befehle an Hofbeamte handelt.

des Verfassers (c. 8 S. 101): „faceti nonnunquam"; also auch witzig sollen diese alten Christen sein, natürlich aber mit Zurückhaltung: nur hie und da sollen sie eine witzige Bemerkung einflechten! Und von diesem Verhalten, das c. 8 ziemlich vollständig beschrieben wird („quam promptissimi,[1] hilari semper vultu, faceti nonnunquam, sed summa semper cum modestia"), wird gesagt, der Kaiser solle merken, dass es „ex ipsa religione Christi" fliesse! Umgekehrt aber, der Zweck dieser „conveniens iocunditas et benigna patientia" soll sein, den von grossen Geschäften ermüdeten Sernenissimus stets bei guter Laune zu halten. Von einem Hofe und einem Herrscher wissen wir ganz genau, dass es dort so zuging, nämlich — vom Hofe Ludwigs XIV. Es mag an anderen Höfen, auch in der alten Zeit, ebenfalls so zugegangen sein, aber dass die Beschreibungen und Mahnungen dieser Art von dort in die Litteratur übergegangen sind, wissen wir nicht, und das ist uns auch nur für moderne Höfe bekannt, dass solche Etikettenmahnungen für christliche ausgegeben und mit pietistischen Phrasen durchflochten werden.

Die Untersuchung der „Christlichkeit" unseres Schreibens deutet also mit Sicherheit eben dorthin, wohin die Schriftverwendung deutet, nämlich genau in die Epoche und das Land, in welchem der Brief zuerst aufgetaucht ist, nach Frankreich zur Zeit Ludwigs XIV.

§ 3. Die vom Verfasser angedeuteten Zeitspuren.

Welcher Kaiser gemeint sei, darüber hat man (s. o.) eine Zeit lang gestritten, und zwar mit Grund. Die Beruhigung, die zuletzt eingetreten ist, ist ein fauler Friede. Das Schriftstück enthält Zeitspuren, die schlechterdings nicht miteinander verträglich sind. Theonas ist von 281/2—300 alexandrinischer Bischof gewesen, und die Stelle c. 1 p. 97 („Nam quanto magis princeps ipse nondum Christianae religioni adscriptus ipsis Christianis velut fidelioribus vitam et corpus suum curandum credidit", etc.) bezieht sich augenscheinlich auf Diokletian; denn sie berührt sich fast wörtlich mit Euseb. h. e. VIII, 1,

---

1) Man vgl. auch c. 2 S. 98: omnia vitia mentis et corporis supprimite"!

wo zu lesen steht, dass einige Kaiser — aber in erster Linie, ja eigentlich ausschliesslich ist Diokletian gemeint — ihren christlichen Hofbeamten mehr vertraut haben als den heidnischen. Also ist der Kaiser in unserem Briefe Diokletian und kein anderer. Allein dazu passen zwei Wendungen in dem Schreiben nicht[1]: (1) heisst es (c. 1 S. 96), dass Gott nicht aufgehört habe, „etiam in tyrannorum persecutionibus“ den Glauben zu verbreiten. So sprach man unmittelbar nach der Verfolgung Diokletians und seiner Mitkaiser. (2) liest man gleich darauf: „ut iam pace per bonum principem ecclesiis concessa Christianorum opera etiam coram infidelibus luceant“. Der Ausdruck „pax concessa“ kann nicht von faktischer Duldung, sondern muss von ausdrücklicher Anerkennung verstanden werden; dazu weist eben die Zusammenstellung „tyrannorum persecutiones . . . iam pax concessa“[2] sicher auf die Zeit Constantins.[3] Wir haben also einen vollkommenen Widerspruch: der Kaiser soll Diokletian sein, und er kann es doch nicht sein. Dass er Diokletian sein soll, geht schliesslich auch daraus hervor — freilich ist dadurch die Fälschung als solche sofort declariert —, dass sich in Eusebs Kirchengeschichte die Erwähnung des obscuren Bischofs Theonas nur einmal findet und zwar wenige Zeilen vor der Erwähnung der christlichen Hofbeamten Diokletians, die der Kaiser für zuverlässiger als die heidnischen erachtet habe (h. e. VII, 33 fin. VIII, 1 init.). Der Verfasser unseres Schreibens, der Züge aus der Zeit Constantins in die Zeit Diokletians trägt, hat aller Wahrscheinlichkeit nach Eusebius' Kirchengeschichte benutzt und durch sorglose Benutzung seine Fälschung bereits an dem Hauptpunkte (der Person des Kaisers) offenbar gemacht.

Gar nichts zu geben ist auf die Randbemerkung, die sich

---

1) Man kann vielleicht auch noch eine dritte dazu rechnen: die Kaiserin scheint nach c. 8 S. 102 ebenso wie der Kaiser noch Heidin zu sein, Diokletians Frau aber war Christin. Indessen ist der Eindruck nicht sicher, und ich lasse daher dieses Argument beiseite.

2) Man vgl. zu diesem Ausdruck die Überschrift des 1. Capitels des 10. Buchs der Kirchengeschichte und die Eintragung des Hieron. ad ann. 2329: „Pax nostris a Constantino reddita“.

3) Konnte auch irgend ein Christ von Diokletian schreiben: „Princeps nondum Christianae religioni adscriptus?“

in der Abschrift findet: „Aurelianus". Sie ist augenscheinlich nur ein Einfall, dessen Ursprung sich nicht weiter bestimmen lässt.

§ 4. Die wirklichen Zeitspuren.

Indem wir uns den wirklichen Zeitspuren zuwenden, kommen wir zu dem Complex von Wahrnehmungen, die Batiffol besonders betont und auf die er in erster Linie sein verwerfendes Urteil gegründet hat. Er hat Recht gehabt. Wenn noch etwas evidenter sein könnte als die Beobachtungen, die wir bisher gegen die Echtheit vorgetragen haben, so ist es die Schilderung, welche von der Einrichtung des Hofes gegeben wird. Schon die allgemeinen Bezeichnungen für den Kaiser („Princeps" — welches griechische Wort soll da gestanden haben? — und c. 7 gar „Caesar") und für die Diener („servitores" „intimi servitores"! c. 2; „comites et pedissequae" c. 8 — aber „comites" war zur Zeit Diokletians technisch und hier nicht zu verwenden) sind anstössig; aber sie bieten nur geringe Anstösse gegenüber der Schilderung der Hofhierarchie. Selbst nicht genügend mit ihrer Einrichtung vertraut, wandte ich mich an Herrn Mommsen und erhielt von ihm brieflich (30. April 1894) folgende Aufklärung:

„Die Organisation des Hofes wird ziemlich deutlich [in dem Briefe] dargelegt. An der Spitze steht der praepositus cubiculariorum (c. 3: „diversis officiis estis adscripti, et omnium tu, Luciane, praepositus diceris, quos omnes . . . potens es et regulare et instruere"; cf. c. 5: „principis aut praepositi sui" von dem Garderobenverwalter), der die Bittsteller zur Audienz zulässt (c. 2 init.). Unter diesem stehen

(1) der Kassierer der privatae pecuniae principis (c. 4),
(2) der Garderobenmeister („qui vestes et imperialia detinet ornamenta", c. 5),
(3) der Verwalter des kaiserlichen Tafelgeschirrs (c. 6),
(4) der Hausverwalter („alia supellex", c. 3),
(5) die Leibdiener („qui corpus principis curare habent", c. 8),
(6) der Bibliothekar (c. 7).

Diese Hausordnung ist in schroffem Widerspruch mit derjenigen der späteren römischen Kaiserzeit. Dass der praepositus

s. c. die Audienzen vermittelt, stimmt, und ebenso die Unterordnung der Leibdiener, alles übrige ist geradezu pervers.

Der praepositus sacri cubiculi — so lautet der Titel — steht allerdings schon unter Constantius II., vielleicht auch schon früher unter den Beamten der ersten Rangklasse; aber nach der bestimmten Angabe der Notitia dignitatum ist ausser dem cubiculum ihm nur das kaiserliche Gestüt in Cappadocien unterstellt, und ist es schlechthin unzulässig, ihn als das Haupt der Hofhaltung zu bezeichnen, welche Stellung eher dem magister officiorum zukommen würde.

Die kaiserliche Kasse steht unter den beiden Hofbeamten für die Finanzen, dem comes sacrarum largitionum und dem comes rerum privatarum, welche niemals dem praepositus s. c. unterstellt gewesen sind, ja noch unter Gratian (Cod. Theod. 7, 8, 3) ihm vorangingen. Eine kaiserliche Privatschatulle, wie sie hier vorausgesetzt wird, kennt die römische Verwaltung nicht.

Die kaiserliche Garderobe steht unter einem dem comes sacrarum largitionum unterstellten Bureau (scrinium vestiarii sacri).

Die vasa argentea, aurea, chrystallina, vel murrhina, escaria vel potoria werden in derselben Folge in den Digesten (33, 10, 3) aufgezählt; in der Hausverwaltung sind sie nicht in dieser Weise combiniert. Wir kennen nur ein officium ab auro potorio (C. I. L. VI, 8733, 8969) aus besserer Kaiserzeit, späterhin verschiedene Bureaus für das Gold und andere für das Silber.

Die Hausverwaltung wird im 4. Jahrhundert der castrensis sacri palatii gehabt haben, ein Beamter der zweiten Rangklasse, aber dem praepositus s. cub. nicht unterstellt.

Am längsten verweilt der Briefschreiber bei dem kaiserlichen Privatbibliothekar, und in dieser Beziehung ist auch neuerdings das Schreiben von Birt (das antike Buchwesen S. 113), allerdings nicht ohne Bedenken, benutzt worden. Es wird nicht überflüssig sein, den Gegenstand etwas eingehender zu erörtern.

Hinsichtlich der öffentlichen Bibliotheken, deren es in Rom im Anfang des 4. Jahrhunderts 28 gab, kann ich auf Hirschfeld (Verwaltungsgesch. I S. 186 ff.) verweisen. Nach diesem Muster richtete Constantius II. in Konstantinopel eine öffentliche Bibliothek ein (Themistius, Orat. 4 p. 71 Dind.), welcher Julian seine sämtlichen Bücher schenkte (Zosim. 3, 11). Auf sie bezieht sich die Verordnung des Kaisers Valens vom Jahre 372

(Cod. Theod. 14, 9, 2), wonach dabei vier griechische und drei lateinische Abschreiber (antiquarii), sowie ausserdem das nötige Hilfspersonal angestellt werden sollten. Einen zunächst wohl nur finanziellen Oberbeamten der kaiserlichen Bibliotheken in Rom kennen wir in der Mitte des 3. Jahrhunderts (C. I. L. VI, 2. 32, s. Hirschfeld S. 190). In der nachdiokletianischen Zeit wird ein entsprechendes Amt nicht genannt; indes kann es nicht zweifelhaft sein, dass das Bibliothekswesen der beiden Hauptstädte in letzter Stelle unter deren praefecti urbi gestanden hat, wie denn auch die Verordnung vom J. 372 an einen solchen gerichtet ist. Privatbibliotheken werden in keinem grösseren Haushalt gefehlt haben; aber unter den privaten Offizialen, welche namentlich die Inschriften in reicher Fülle uns nennen, finden sich Privatbibliothekare m. W. nicht. Es kann dies wohl nicht anders erklärt werden, als durch die Annahme, dass diese Thätigkeit in der römischen Hausordnung der Regel nach nicht gesondert auftrat. Die librarii, die Schreiber, wie z. B. Nica servus librarius des bekannten Grammatikers aus hadrianischer Zeit L. Julius Vestinus (C. I. L. VI, 9520), dürften diese Geschäfte mit besorgt haben und das Bibliothekariat daher nicht nominell hervortreten. Bei der Entwickelung des Episkopats haben die dazu gehörigen Bibliotheken grössere Bedeutung und späterhin auch eigene Vorstände erhalten, wie denn aus Rom und Konstantinopel von den bischöflichen Bibliotheken später öfter die Rede ist, indes gehört dies einer späteren Zeit an.

Das unter dem kaiserlichen Personal auftretende Bibliothekspersonal bezieht sich, soweit die Stellung näher determiniert wird, auf die Verwaltung der öffentlichen Bibliotheken, und, wo die Determinierung fehlt, wird im allgemeinen dasselbe gelten (der oft angeführte magister a bybliotheca Latina Apollinis, C. I. L. VI, 963, ist gefälscht). Die einzige mir bekannte sichere Ausnahme macht das Verzeichnis des kaiserlichen Gesindes von Antium (C. I. L. X, 6638) aus claudischer Zeit, welches zwei Freigelassene und zwei Unfreie mit dem Prädikat a bybliotheca anführt. Das auffallende Versagen gleichartiger Zeugnisse aus späterer Zeit hängt wahrscheinlich zusammen mit dem seit Claudius nachweisbaren und vielleicht von ihm eingerichteten Hofamt a studiis. Die Verwaltung der kaiserlichen Privatbibliothek, welche materiell nicht gefehlt haben kann, lässt sich von diesem nicht wohl trennen,

und es ist wiederum wohl möglich, dass in diesem Bureau die Bibliothekar- und die übrigen Geschäfte nicht scharf genug geschieden waren, um Sonderbenennungen anzunehmen. Allerdings sind auch kaiserliche librarii nur sparsam zu finden, und wo sie begegnen, meistens verschieden bezogen, wie z. B. der kaiserliche Freigelassene a libris sacerdotalibus (C. I. L. VI, 8878) sicher nicht hierher gehört. — Das Hofamt a studiis hat nachweislich noch unten Constantin bestanden (l. c. VI, 1704); späterhin wird es nicht mehr erwähnt, ist aber schwerlich untergegangen, sondern kehrt wieder als das Hofamt a memoria. Allerdings tritt das letztere in Grabschriften und bei Schriftstellern schon seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts auf; aber es ist nichts im Wege, entweder darin die usuelle Bezeichnung neben der legitimen a studiis zu erkennen, oder auch anzunehmen, dass beide Officien ursprünglich analog gewesen und späterhin zusammengeflossen sind. Die Annahme Friedländers (Sittengesch. I⁶ S. 190) und Hirschfelds, dass das Amt a studiis einfach verschwunden sei, ist wenig wahrscheinlich, da das Bedürfnis mindestens in gleichem Masse fortbestand. Auch die magistri studiorum, welche eine Verordnung von 338 (Cod. Theod. 12, 1, 26) nennt, dürften nicht durch gewaltsame Emendation zu beseitigen, sondern von den drei Scrinien „epistularum“, „libellorum“ und „a memoria“ zu verstehen sein, welche füglich unter dieser Bezeichnung zusammengefasst werden konnten. Bestätigend tritt hinzu die Anordnung Leos (Cod. Just. 12, 19, 10), dass in dem Bureau a memoria vier antiquarii sein sollten; denn obwohl diese Bezeichnungen auch nicht allgemein von den Schönschreibern gebraucht wurden, so bezeichnet antiquarius technisch, wie bekannt, den für die Bibliothek thätigen Kopisten älterer Schriften, und so dürfte es auch hier auf die kaiserliche Privatbibliothek sich beziehen. Geradezu aber geschieht dieser in zuverlässigen Quellen nirgends Erwähnung.

Demnach scheint mir das Urteil über das fragliche Schriftstück festgestellt zu sein. Es wird darin alles, was wir vom kaiserlichen Haushalt wissen, auf den Kopf gestellt. Dagegen passt alles recht wohl, wenn man für den Kaiser Constantin Franz II. oder Ludwig XIV. an die Stelle setzt. Der grand chambellan ist der richtige Vorgesetzte der Garderobe, des Silberzeugs, der Bibliothek u. s. w. im kaiserlichen Hofhalt. Ob das noch genauer sich durchführen lässt, videant rerum periti! Römisch

oder römisch-griechisch ist es nicht. Die Albernheit der Instruktionen selbst, der Anweisung an den Kassierer, über Ausgabe und Einnahme getrennt Buch zu führen, an den Garderobier, die Kleider ohne und mit Flecken sorgfältig aufzuzeichnen, an den Bibliothekar, teure Schrift nur auf besonderen Befehl des Herrschers anzuwenden, ist vielleicht an sich kein Grund, an der Echtheit zu zweifeln, passt aber doch sehr übel für die hohe Stellung der betreffenden Beamten."

Was ich also, Batiffol folgend, seit Jahren angenommen und auf Grund einer genauen Erwägung der Christlichkeit des Verfassers hier genauer begründet habe, das bestätigt Herr Mommsen durch seine Kritik der Hofschilderung, welche der Verfasser gegeben hat: dieses Schriftstück gehört nach Frankreich, an den französischen Hof, wie er sich seit der Renaissance entwickelt hatte. Mag aber in Hinsicht auf die Hofordnung das 16. und 17. Jahrhundert offen stehen — in Hinsicht auf die eigentümliche Christlichkeit wird man schwerlich an das 16. Jahrhundert denken dürfen. Sie trug damals noch nicht die Züge, welche unser Brief aufweist. Bevor ich aber die Untersuchung zusammenfasse, ist noch ein Blick auf die Sprache zu werfen.

§ 5. Die Sprache.

Das Schriftstück will aus dem Griechischen übersetzt sein (c. 7 S. 100: „divinas scripturas, quas Ptolemaeus Philadelphus in linguam nostram traduci curavit"); aber diese Behauptung kann durch keine einzige Beobachtung am Schriftstück selbst erhärtet werden[1], vielmehr fehlt jede Spur eines Übersetzungscharakters.[2] Dass ferner an eine alte Übersetzung nicht gedacht werden kann, wie Paschasius Quesnel, der erste Herausgeber, behauptet hat, liegt angesichts des Vokabulars und des Stils auf der Hand: nur die Möglichkeit bliebe übrig, dass ein Humanist der Renaissancezeit das griechische Original in Händen gehabt hat, es aber

1) Gallandi hat allerdings behauptet: „neque sane dubitare nos sinit epistolae dictio, quin eam e Graeco Latine redditam existimemus", aber er hat auch nicht eine Beobachtung angeführt, die dafür spricht.

2) Dass c. 2 S. 97 „aut precibus aut pretio victi" ein beabsichtigtes Wortspiel zu sein scheint, sei nebenbei angemerkt.

nicht veröffentlichte, sondern dafür seine Übersetzung publizierte. Das ist freilich eine unwahrscheinliche Möglichkeit; denn damals wusste man, was ein griechisches Original bedeutete. Dieser Humanist schrieb einen flüssigen, aber nicht korrekten Stil und mischte Verschiedenartiges durcheinander. Manche Inkorrektheiten, ja Fehler[1] mag man als Schreib- oder Druckfehler wegräumen, und so mögen sie beiseite bleiben; aber evident ist, dass nur ein moderner Humanist der Schreiber gewesen sein kann; denn (1) schreibt er im allgemeinen den Humanistenstil des 15. und 16. Jahrhunderts,[2] (2) braucht er zahlreiche Worte, die er — namentlich bei Plinius und aus Schriften des 4. und 5. Jahrhunderts — aufgelesen hat, während doch sonst nichts an den Stil dieser Zeit erinnert, so „affabilitas", „submurmuratio", „superfluitas", „deturpare", „amissio", „pro captu locorum", „supplantare", „impinguare", (3) braucht er höchst auffallende Wendungen, die ganz modern anmuten und wohl als Gallicismen zu beurteilen sind.[3] Man darf fragen, wann im Altertum oder auch nur im frühen Mittelalter kaiserliche Hofbeamte „servitores", ja „intimi servitores" genannt worden sind (c. 2)? Hat man damals „übersetzen" mit „traducere" (c. 7) wiedergegeben? Sagte man „ex corde" im Sinne von „par coeur" „aus dem Gedächtnis" (Gegensatz „e scriptura", so c. 4)? Sagte man „pro indigentia" = „nach Bedürfnis" und „pro posse" = „nach Vermögen" (c. 7)? Brauchte

1) S. das „quia" c. 1 S. 96, „iactari" c. 1 S. 96, „possint" c. 1 S. 97, „quem . . . . hunc" c. 3 S. 98, „hunc . . . . virum" c. 7 S. 100, „in re hac" c. 7 S. 100, „laudari" c. 7 S. 100, „omnia haec" c. 7 S. 100, „possent" c. 7 S. 100, „habuerit" c. 7 S. 100, „quod" c. 8 S. 101.

2) Vgl. z. B. c. 7: „Laudandi sunt poetae in magnitudine ingenii, in inventorum acumine, in expressionis proprietate et eloquentia summa; laudandi historici, qui gestarum rerum seriem, maiorum mores et instituta nobis explicant, qui vivendi normam ex antiquorum gestis ostendunt".

3) Batiffol meinte, in dem Explicit: „Vale feliciter in Christo, mi domine Luciane" einen „pur gallicisme" erkennen zu müssen. „Ces sortes d'„Explicit", en effet, sont très rares chez les Pères grecs; l'expression que lui donne Théonas est inusitée aussi bien chez les Grecs que chez les Latins; plus encore, l'expression „mi domine Luciane", absolument singulière dans la littérature, inadmissible dans la bouche d'un évêque s'adressant à un fidèle, a toutes les apparences d'un pur gallicisme." Das scheint mir zuviel behauptet; ich habe bereits in der Theol. Lit.-Ztg. 1886 Col. 322f. dieses Argument reduciert.

man supportare wie „supporter“ (c. 5)? Schrieb man „affixus fuit“ statt „est“ (c. 1)? Sagte man statt „recognoscere“ damals „revidere“ (c. 5) und „demandare“ (c. 7) statt „jubere“? Sagte man „corpus curare habent“ (c. 8)? Es mag sein, dass man eine oder die andere dieser Wendungen ins 5. oder 6. Jahrhundert hinaufführen kann — in ihrem Ensemble bestätigen sie einfach die bereits festgestellte Thatsache, dass wir es mit einem modernen französischen Schriftstück zu thun haben. Auch Herr Mommsen ist inbezug auf die Sprache dieser Meinung. Den Beweis der Unechtheit kann man freilich auf den Stilcharakter nicht gründen; denn Hartnäckige können sich an die oben berührte abstrakte Möglichkeit klammern, dass der Brief erst im 17. Jahrhundert aus dem Griechischen übersetzt sei.[1] Allein die Unechtheit des Briefes ist bereits bewiesen, und die Feststellung des Stilcharakters sollte nur zeigen, dass von hier aus keine Erschütterung des Beweises droht.[2]

§ 6. Schluss.

Der Fälscher hat folgende Quellen benutzt: (1) Eusebs Kirchengeschichte (ihr entnahm er den Rahmen für seine Fälschung), (2) die h. Schrift, (3) die Digesten (ihnen entnahm er die Aufzählung des Tafelgeschirrs), (4) die bekannte Stelle des Hieronymus über Purpurcodices[3], (5) eine Kunde vom Aristeasbrief, (6) lässt sich bei dem Verfasser Kenntnis des Plinius vermuten. Das sind die alten Quellen. Was moderne Quellen betrifft, so

1) Eben deshalb ist auch kein Gewicht darauf zu legen, dass die Schriftcitate mit der Vulgata übereinstimmen.

2) Die einzige Spur eines Altertümlichen kann in der Wendung gefunden werden, dass der Verfasser die alttestamentlichen Schriften als „divinae scripturae“ bezeichnet, dann aber fortfährt (c. 7): „laudabitur et interim evangelium apostolusque (Paulus) pro divinis oraculis“. Nicht das „pro divinis oraculis“ mutet „alt“ an — es kann auch umgekehrt sehr jung sein (Humanismus) —, wohl aber die Unterscheidung von „evangelium“ und „apostolus“. Indessen diese Unterscheidung war doch auch in späteren und spätesten Zeiten ganz geläufig. Man denke an die kirchlichen Perikopen.

3) Praef. zur Übersetzung des Hiob: „Habeant qui volunt veteres libros vel in membranis purpureis auro argentoque descriptos . . . onera magis exarata quam codices“ (Batiffol hat auf die Stelle hingewiesen).

brauchen es keine schriftlichen gewesen zu sein: die Beschreibung des Hofes kann auf Anschauung oder auf Hörensagen beruhen, und die „Christlichkeit“ ist die des Verfassers selbst; hier also waren Quellen nicht nötig.

Der Brief müsste für eine Fälschung erklärt werden, auch wenn seine Überlieferung (durch künstliche Mache) ihn in die alte Zeit zurückführte: die Schriftbenutzung, die Christlichkeit, die widersprechenden Zeitspuren inbezug auf den angeblichen Kaiser, die Schilderung des Hofes, zuletzt auch die Sprache entscheiden. Nun aber kommt noch die vollständige Blösse der Überlieferung hinzu: in einer Abschrift taucht das Schreiben im Jahre 1675 auf als angeblich alte Übersetzung einer alten Urkunde. Aber damit noch nicht genug: das Schreiben taucht eben in der Zeit auf, in die es aus inneren Gründen gehört, nämlich in jener Epoche Ludwigs XIV., in welcher die jansenistischen Kämpfe die Köpfe und Herzen bewegten. Es ist somit nicht einmal die Annahme erlaubt, dass die Fälschung, als sie in die Hände Quesnels und d'Acherys gespielt wurde, ein bis zwei Jahrhunderte alt war; sie ist vielmehr nicht früher als um die Mitte des 17. Jahrhunderts entstanden.

Steht das aber fest oder haben mindestens die, welche dem Brief einen älteren Ursprung vindicieren wollen, den Beweis zu liefern, so fällt auf die pietistisch bez. jansenistisch gerichteten Kreise im Oratorium der Verdacht der Fälschung: das Schriftstück atmet den Geist eines an die Welt und den Hof sich drängenden Pietismus. Einen solchen Geist gab es sowohl unter Jansenisten wie unter jansenistisch gerichteten Oratorianern. Von dem Oratorianer P. Quesnel hat d'Achery den Brief erhalten, und von dem Oratorianer Vignier hat er neun gefälschte Aktenstücke bekommen, die er in demselben Sammelwerk hat abdrucken lassen.

P. Quesnels Ehrlichkeit in Zweifel zu ziehen, haben wir nach allem, was wir von dem Manne wissen, keinen Grund.[1] Daher ist Batffols Versuch, Vignier für die Fälschung verantwortlich zu machen, durchaus gerechtfertigt. Dass Vignier

1) Dass er und d'Achery so kritiklos die Fälschung hingenommen und der Öffentlichkeit übergeben haben, bleibt allerdings auffallend.

schon im Jahre 1661 (14. Nov.) gestorben ist, ist kein Gegengrund; denn 15—20 Jahre vor dem Jahre 1675 kann die Fälschung sehr wohl entstanden sein: schon damals lagen die inneren Verhältnisse Frankreichs so wie im Jahre 1675. Batiffol hat auch gezeigt, dass der Stil des Briefes im allgemeinen dieselben Züge trägt wie die Fälschungen Vigniers, aber schlagende Übereinstimmungen im einzelnen hat er nicht nachzuweisen vermocht. Dazu kommt, dass die Absichten jener Gruppe von Fälschungen und unserer Fälschung nicht dieselben zu sein scheinen. Jene sind genügend erklärt durch das Selbstzeugnis Vigniers: „... quo pio lectori ὄρεξις moveatur nobisque gratuletur, qui thesaurum istum illi minime invidemus"; diese hat offenbar noch einen speziellen Zweck: sie will in dem Hofe des antiken Kaisers und in der Art, wie die Christen den Kaiser selbst behandelt haben, ein Muster für die Beamten Ludwigs XIV. aufstellen. Eine blosse humanistische Stilübung ist unser Brief gewiss nicht; dazu ist er zu sehr auf die augenblickliche Lage berechnet. Entweder ist Vignier der Fälscher — die Gelehrsamkeit, die zur Fälschung notwendig war, kann auch dafür sprechen — oder ein zweiter Oratorianer neben ihm muss als Fälscher postuliert werden.

INHALT.

Seite

I. Der pseudocyprianische Traktat De sigularitate clericorum, ein Werk des donatistischen Bischofs Macrobius in Rom

Einleitung: Die bisherige Bearbeitung des Traktats . . . 1

§ 1. Überlieferung 3

§ 2. Analyse des Traktats 7

§ 3. Zweck 31

§ 4. Stil und Wortschatz 37

§ 5. Abfassungszeit 40

§ 6. Der Verfasser ein Donatist 46

§ 7. Macrobius, donatistischer Bischof in Rom, der Verfasser 47

§ 8. Macrobius' Brief de passione Isaac et Maximiani . . 56

Beilage: Zur Bibel des Macrobius 58

II. Die Hypotyposen des Theognost

Einleitung: Diekamp's Entdeckung 73

Der Bericht des Photius und die Fragmente 74

§ 1. Allgemeines über das Werk des Theognost 78

§ 2. Die Fragmente 84

III. Der gefälschte Brief des Bischofs Theonas an den Oberkammerherrn Lucian

Einleitung 93

Abdruck des Briefs 96

§ 1. Die Schriftbenutzung 103

§ 2. Der Ausdruck der Frömmigkeit und die ethischen Anweisungen 105

§ 3. Die vom Verfasser angedeuteten Zeitspuren 107

§ 4. Die wirklichen Zeitspuren 109

§ 5. Die Sprache 113

§ 6. Schluss 115

Druck von August Pries in Leipzig.

DER

SOGENANNTE PRAEDESTINATUS

EIN BEITRAG

ZUR GESCHICHTE DES PELAGIANISMUS

VON

D. **HANS VON SCHUBERT**

PROFESSOR DER THEOLOGIE IN KIEL

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG

1903

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND **ADOLF HARNACK**

NEUE FOLGE. IX. BAND, 4. HEFT.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

I. Die Komposition des Ganzen 8

II. Das II. und III. Buch (nebst I, 88b) 10
Die vorausgesetzte Situation S. 10 — Das II. Buch S. 11 — Das III. Buch S. 22.

III. Das I. Buch 39
Die Quellenfrage S. 39 — Die Veränderungen der Vorlage S. 47 — Die Erweiterungen S. 50 — Eigenes S. 56.

IV. Die Entstehung der Schrift 76
Ort S. 77 — Zeit S. 77 — Verfasser S. 95 (über Arnobius d. Jüngeren. — S. 114).

V. Die Bedeutung der Schrift im Zusammenhang der pelagianischen Bewegung 118
Die Aktion Julians S. 118 — Die Zusätze zur ep. Caelestini S. 121 — Weitere Entwicklung der pelagian. Frage und das Schicksal des Praedestinatus S. 128.

Anhang: Über den Codex Augiensis CIX 135

Register 144

Berichtigungen und Ergänzungen.

S. 15, Z. 7 v. u. lies Gottes Wille und Wirksamkeit ist statt Gott ist Wille und Wirksamkeit.
„ 30, „ 4 „ „ „ Hieronymus statt Heronymus.
„ 33, „ 15 „ „ ist vor in Marius Mercators comm. ein und ausgefallen.
„ 60, „ 1 „ „ füge hinter Tertullian hinzu: direkt in de pudicitia und indirekt.
„ 62, „ 3 „ „ lies Heraclian statt Heraclion.
„ 80, „ 5f. „ „ vgl. auch Marius Mercat. comm. II Migne s. l. 48, 111.
„ 81, „ 11 „ „ lies Thessalonich statt Thessalonien.
„ „ „ 6 „ „ füge Turbantius hinzu.
„ 87, „ 10 v. o. füge hinter seine hinzu: mit Hilarius zusammen unternommene.
„ 98, „ 6 „ „ lies das Interesse dafür statt die Neigung dazu.
„ 102, „ 14 v. u. ist das Komma hinter denn zu streichen.
„ 103, „ 16 v. o. ist hinter also zu setzen: wohl.
„ 123, „ 19 v. u. lies echten statt ersten.

Obschon das seltsame Buch, das unter dem Titel Praedestinatus in jeder Dogmengeschichte behandelt wird, natürliches Interesse genug erregt und sofort nach seinem ersten Erscheinen 1643 Gegenstand eines lebhaften Streites und dadurch vollends zum klassischen Denkmal des Anti-Augustinismus innerhalb der katholischen Kirche wurde, so wird doch eine zusammenhängende kritische Untersuchung vermisst. Soweit man sich damit in früherer Zeit beschäftigte, geschah es im Zusammenhange mit der Kontroverse, ob es eine alte „Sekte" extremer Augustiner oder Prädestinatianer gegeben habe, entsprechend den Umständen, unter denen es vom Jesuiten Sirmond ans Licht gezogen und wie eine Antwort auf Jansen's Augustinus verwertet war. Die schneidende censura des Auvraeus d. i. wohl de Barcos, die schon 2 Jahre darauf, 1645, zusammen mit dem Sirmond'schen Text erschien, die ausführlichste Behandlung des Stoffes, und die confutatio, die G. Mauguin in seiner vindiciarum praedestinationis et gratiae dissertatio altera cap. IV, 1650, dieser Stütze der praedestinatiana fabula zu teil werden liess, selbst Stücke des damals neuentbrannten Kampfes zwischen den Geistern des Augustin und Pelagius, stehen ganz unter diesem Gesichtspunkte. Er ist aber auch noch der leitende für Chr. W. F. Walch, der in seiner Ketzergeschichte V, 218 ff. („von den Praedestinatianern") sich wieder das volle Lob einer umfassenden Gelehrsamkeit und zugleich besonnenen und eindringenden Kritik verdient hat. An neueren Arbeiten über den Gegenstand ist völliger Mangel. Nur soweit das 1. Buch Licht wirft auf die früheren, ersten Jahrhunderte der Kirche, denen noch immer die Hauptarbeit unserer Fachgenossen gehört, sind

wenigstens über dieses Buch einige allgemeinere Betrachtungen angestellt worden, die aber näherer Prüfung noch unterliegen. Wie weit man ihnen historisches Beweismaterial entnehmen kann, wird sich doch erst auf Grund einer das Ganze umfassenden und dem Einzelnen genau nachgehenden Untersuchung feststellen lassen. So muss noch immer von einem „Rätsel, welches über dem Praedestinatus schwebt" (Harnack, Dogmengesch. III.³, 231) geredet werden.[1]

Wie bei so vielen Quellen dieser Zeit wird der Mut und die Lust zu historischer Durchforschung auch hier gelähmt durch die Einsicht, dass die Grundlage einer ausreichenden modernen Ausgabe fehlt. Da die Handschriftenverhältnisse aber augenscheinlich einfache sind, der eine der beiden ältesten Codices mir freundlicher Weise von Karlsruhe aus zur Verfügung gestellt wurde und endlich wiederum eine neue Textausgabe, wie sie durch H. Scharnagl für das Wiener Corpus (zusammen mit Arnobius d. J.) vorbereitet wird, mancherlei historische Vorarbeit wünschenswert erscheinen lässt, wird Zurückhaltung in diesem Falle nicht so am Platze sein wie in anderen.

Die beste bisherige Ausgabe ist die zweite Sirmond'sche in dessen opera varia ed. La Baune, Par. 1696 I, 449 ff. (= Venet. 1728, I, 269 ff). Danach ist der Abdruck in Gallandi's bibl. vet. patr. X, 358 ff, 1774 gemacht, nur mit Weglassung der Vorrede Sirmond's und des für die Handschriftengeschichte wichtigen Antwortschreibens Sirmond's an Lucas Holstenius, danach wieder der Druck bei Migne, ser. lat. t. 53, 583—672, nur, wie so oft, durch sinnwidrige Druckfehler entstellt (lies z. B. 584 B, Z. 1 sacerdotes statt sacerdotum, 585 B, Z. 27 legisse statt legis). Dagegen ist die Verwirrung in den einleitenden Stücken bereits durch La Baune (nicht Sirmond, wo noch die richtige Ordnung) verschuldet, der nach Sirmond's eigentlicher Vorrede und dem genannten Brief an Holsten richtig die Überschrift des Werkes

---

1) Wenn ich mich trotz anderer dringender Arbeiten veranlasst gesehen habe, das Meinige zur Lösung dieses Rätsels beizutragen, so geschah es, weil ich die Verpflichtung empfand, nachdem ich in dem Lehrbuch f. Kirchengesch. I, S. 640 A. 1 u. 2 einiges zur Frage, wenn auch nur ganz vermutungsweise, geäussert hatte, nachzutragen, wozu mich eine eindringendere Beschäftigung, zuerst auf Grund von Seminarübungen, geführt hat.

selbst und danach die richtige praefatio desselben bringt, aber in einer Druckform, die sie wie eine 2. Vorrede Sirmond's erscheinen lässt, in welchen Irrtum ein flüchtiger Benutzer um so leichter geraten konnte, als erst hierauf die Sirmond'sche Zusammenstellung der testimonia veterum de praedestinatorum haeresi folgt, die im 1. Druck gleich hinter der Vorrede des Herausgebers steht. So hat dann — nach Gallandi's Vorgang — Migne die Einleitung des Werkes zur Sirmondi praefatio in Praedestinatum gemacht, S. 583 ff., und auch den elenchus haereseum, die Häresientafel, die wahrscheinlich auch schon der Handschrift Sirmond's angehört, mit den Zeugnissen zu den Prolegomena des Herausgebers gezogen, so dass er erst S. 587 unten den eigentlichen Text mit der Überschrift des Werkes beginnen lässt.

Die Handschrift, die Sirmond und seine Nachdrucker geben, ist ein sehr alter Rheimser Codex, der nach Hinkmar's zweiter Dissertation de praedest. dei et lib. arbitrio c. 1. (Migne 125, 70 D) wohl schon diesem 857 vorlag. Noch ein wenig älter als dieses Jahr, darum aber nicht älter als der mir unzugänglich gebliebene Remensis Bibliothecae S. Mariae ist der Augiensis, den nach den vorhandenen Registern der Mönch Reginbert zw. 820 und 842 abschrieb (Neugart, ep. Constant. I, 1, 549 vgl. 152 f.) und der Bibliothek seines Klosters Reichenau einverleibte (jetzt in Karlsruhe als Augiensis CIX[1] s. IX). Ein zweiter Augiensis oder gar noch mehrere Augienses, wie zuerst La Baune vermutete (vgl. Migne l. c. 621, Note a), existieren heute nach freundlicher Mitteilung der Bibliotheksverwaltung nicht und haben wahrscheinlich nie existiert. Auf Grund einer Eintragung auf der ersten Seite des Codex Augiensis CIX, des Briefes von Sirmond an Holsten und den Bemerkungen La Baune's zu diesem Brief wie an der angeführten Stelle bei Migne kann man folgenden Vorgang feststellen. 2 Jahre nach Sirmond's Edition, aber nicht in dessen, sondern des Kardinals Fr. Barberini Auftrag und für dessen Bibliothek wurde unser Augiensis von Pater Eusebius Manzius abgeschrieben.[2] Diese Abschrift fand Holsten in Rom,

---

1) Die Pergament-Handschriften sind seit dem 18. Jh. durch römische Ziffern bezeichnet, die Papierhandschriften durch arabische.

2) Anno 1645 sequentes tres Libri Primasii de heresibus, qui

machte Sirmond davon Mitteilung und schickte ihm eine Collation.[1] Dieses Material kam in La Baune's Hand mit Sirmond's Nachlass († 1651), und er beschloss, diese Varianten unter dem Texte mitzuteilen, non omnes tamen, quaedam enim deteriores erant haud dubie, quaedam momenti levioris. Die sich bei Migne findenden zahlreichen Varianten, die mit MS Augiense bezeichnet sind, sind also aus der Barberinischen Abschrift geflossen und neben unserem Codex, als dem Original, ohne jeden selbständigen Wert. Gegen Ende des Jahrhunderts, 1683, sah Mabillon auf seiner deutschen Handschriftenreise das Reichenauer Original (Iter germ. p. 93, auch Vet. Anal. t. IV, 1685) und liess dasselbe abermals abschreiben von den Patres Anselmus Knobloch und Alphons Bendell.[2] Auch diese Abschrift kam La Baune bei seiner Edition von Sirmond's gesammelten Werken zu Gesicht (alius apographus ms. cod. Aug., quod clarissimus Mabillonius mecum humanissime communicavit, Migne l. c.), ohne dass ihm der Zusammenhang beider Abschriften ganz deutlich wurde. Vielmehr missleitete ihn die Notiz, die er beim Übergang zum 2. Buch in diesem Apographus Mabillon's und nur hier fand: Subsequitur jam ex ordine nonagesima eaque ultima haeresis jam pridem ab ipsis admodum reverendissimis et clarissimis patribus nostris in Augia divite descripta, zusammen mit der Beobachtung, dass sich die in der Barberinischen Kopie verzeichnete Überschrift zum 2. und 3. Buch: Lib. II. Primasii ad

---

pridem credebantur interiisse a R: P: Eusebio Manzio Emminentissimo Cardinali Francisco Barbarino descripti sunt ex antiquo manuscripto Augiensis Bibliothecae.

1) Dass dieses Manuskript thatsächlich eine Kopie unseres Augiensis ist, geht nicht nur aus dieser Eintragung und besonders dem sequentes hervor, sondern auch aus der Bemerkung Holstens, dass das Original vor 800 Jahren vom Benedictinermönch Reginbald (= Reginbert) auf der Reichenau geschrieben sei. Freilich vermisst man zu den letzten Worten ein hoc, würde aber im anderen Falle ein altero noch schwerer vermissen. Auch in Reginberts Registern ist kein 2. Exemplar erwähnt.

2) Laut der Fortsetzung jener Eintragung im Codex: Iidem libri denuo anno 1683 a RR: PP: Anselmo Knobloch et Alphonso Bendell descripti sunt RR : PP : Ioanni Mabillonio et Michaeli Germano, Congregationis S: Mauri, Parisiis in Regali S: Germani Monasterio tunc temporis degentibus.

Fortunatum de haeresibus wieder in der für Mabillon gemachten nicht fand, und zwar die Worte ad Fortunatum an keiner Stelle. Man wird aber die erstere Notiz auf die frühere für Barberini gemachte Kopie beziehen müssen (vgl. die obige Bemerkung auf dem 1. Blatt unseres Codex) und sich die Differenz in der Überschrift des 2. Buches so zu erklären haben, dass der von Barberini engagierte Kopist die Etiquette des Primasius, die auch im Original in der Überschrift des Ganzen (opus Primasii disciplini Augustini), übrigens m. E. nicht von späterer, sondern von Reginbert's Hand steht, vor dem 2. augustinisch gefärbten Buche passender angebracht fand oder hier nachtrug und eigenmächtig ad Fortunatum hinzufügte aus derselben Quelle, aus der jene falsche Etiquette überhaupt stammte, Isidor v. Sevilla. Auch sonst hat Manzius, wie es scheint, selbständig gebessert (vgl. z. B. l. I haer. 21 Remensis: Syrinum, Augiensis: Syrenum, im Barberinus aber nach Note d: Synerum, d. h. gemäss Euseb h. e. V 13, korrigiert) und ungenau kopiert, z. B. haer. 10, bzw. 9 über die Nazarener wird im Augiensis wirklich der Satz, der im Remensis ausgefallen ist, im Allgemeinen so gelesen, wie er in Note e angegeben ist, aber hinter confiteantur ist esse Christum weggelassen und statt observent steht im Original observare. So konnte, da bei Übereinstimmung des Meisten[1] doch Differenzen genug übrig blieben, La Baune allerdings auf die Meinung kommen, die beiden Kopien gingen auf verschiedene codices Augienses zurück.

Das zuletzt genannte Beispiel zeigt, dass die Reichenauer Handschrift neben der Rheimser doch nicht zu entbehren ist,[2] wenn sie auch im ganzen sicher weit unter jener steht. Gleich

---

1) Von den 79 Varianten, die bei Migne zu B. I u. II angeführt sind, erwiesen sich beim Vergleich 53 als identisch mit dem Original, 8 gehen sicher auf Verlesung zurück, und die 18 übrigen nichtidentischen lassen sich, soweit ich sehe, ebenfalls aus Verlesung oder aus eigener Verbesserung des Abschreibers erklären. Besonders wichtig sind Übereinstimmungen wie zu 619 a Thessalonicam statt Ephesum, 620 c Delatrantes statt tela tractantes, 623 c idem, nunquam utique corrues, Utique de deo statt nunquam corrues, Uterque de deo —, 625 b der gleichmässige Wegfall des Satzes quia non omnis qui vult ipse salvatur.

2) Auch zu haer. 52 ist im Remensis ein Satz ausgefallen: egit contra eos synodus Nicaena.

der Anfang des Prologs ist so verwirrt,[1] dass dadurch wohl Holsten bzw. La Baune abgeschreckt ist, die Varianten für den Prolog überhaupt anzugeben, wodurch dann der Irrtum, als sei es ein Prolog Sirmond's, noch näher gelegt war. Fr. Oehler

1) Sirmond: Quotiescumque ad te, o amator dei, verba doctorum attingunt, illico sunt domini praecepta memoranda, quibus jubere dignatur ut attendamus ab his qui veniunt ad nos in vestitu ovium, ne sub hoc tegmine luporum rabies occultata ovilem simplicitatem invadat. Utinam mihi verbis ista dixisse sufficeret, et non, quod est cum suspirio memorandum, manifestum sit miscuisse belluas gregi dominico: qui tanta subtilitate clandestino hiatu sese catholicis immerserunt, ut ipsi magis cives sanctorum et domestici fidei aestimentur qui inimici ecclesiae et hostes dolosissimi comprobantur.

Augiensis: Quotienscumque ad te, o amator dei, verba doctorum attingunt, illico sunt tibi praelia demicanda, a quibus nos jubere dignatur, ut abscidamur ab his qui veniunt ad nos in vestimentis ovium, ne sub tegmine luporum totum ovile gregi dominico devorent: qui tanta subtilitate blandestino iatu catholici inmerserunt, ut magis etc.

583, 15 orent] si orent. — 18. Econtra, hi quos] Trahi quos. — 19. dispunxit] dispenset. — 20. volentes trahuntur] traduntur. — 21. expelluntur] sternuntur. — 27. Quis hanc] Quis enim hanc. — 30. universa monitorum] universa ad monitorum. — 584, 4 om. ut. — 14. si] dum. — 16. tacendi et tempus loquendi] loquendi et tempus tacendi. — 21. veniret] venerint. — 23. istud] ista. — 28. judicio] indicio. — 30. allophylus] philistaeus. — 585, 5 scaturit] excaturrit. — 7. exsecrationi] exsecrationis. — 11. vetabatur] petebatur. — asserebatur] superebatur. — 19. praescribentes] perscribentes. — 23. versuum] versum. — 26. alogiis] a legis. — 586, 1 f. dimicantia] dimicantium. — 6. consensu] consensum. — Am Schluss des Prologs: Explicit prologus subsequentis operis. — Voran geht im Augiensis eine sehr flüchtig geschriebene Übersicht über die 90 Häresien, mit ganz kurzer Charakterisierung, entsprechend der Häresientafel bei Sirmond, und dann über die 32 capitula, quae heretici in libro praedestinatorum defendunt, eine Einteilung des 2. Buches in 32 Kapitel, die sich im 3. Buch wieder findet, sich mit der Sirmond'schen nicht völlig deckt (c. 1. z. B. in 3 Teile zerlegt), aber sinngemässer ist, da sie den Zitaten des bekämpften Buches genauer folgt. Die fortlaufenden Bezeichnungen haereticus — catholicus vor den Zitaten und ihren Entgegnungen machen diese Einteilung, die übrigens bei La Baune, bezw. Migne unter dem Text angegeben ist, noch deutlicher. Dagegen sind bei Migne fehlerhafterweise die Worte weggelassen, die sich im Remensis wie im Augiensis finden: Explicit liber categoricus sive ecdicus sive (Aug. egdis id est) accusator haereticorum et catholicorum defensor. Der Übergang zum 2. Buch lautet dann hier: Incipit liber, qui adserit dei praedestinatione peccata committi, id est haeresis nonagesima.

hat dann für seine Ausgabe des 1. Buches im Corpus haereseol. I, 227 ff., 1856 auch noch eine ursprünglich Dünkirchner Handschrift (Dunensis) benutzt, von der schon Sirmond, Hist. Praed. c. 4, flüchtige Kenntnis hatte und die Oehler in der Bibliothek zu Brügge wiederfand (praef. IX ff.). Sie wird dem 13. Jahrh. zugeschrieben und scheint aus dem Remensis geflossen zu sein, wie die gleichen Auslassungen bei haer. 9 u. 52 vermuten lassen und es auch das Nächstliegende ist. Dagegen werden möglicherweise zwei bisher nicht beachtete italienische Codices von grösserer Bedeutung sein, obgleich auch sie jünger sind als Remensis und Augiensis. Mabillon notiert im Iter ital. p. 178 (Mus. Ital. I. 1687) zum Kloster San Marco in Florenz: In bibliotheca eiusdem loci habentur Gaudentii Brixiensis ep. conciones, Praedestinatus a Sirmundo editus absque titulo in codice annorum trecentorum, Tertulliani opera etc. Dazu hat endlich Reifferscheid eine Handschrift von Monte Cassino aus dem 10. Jahrh. beschrieben (Sitzungsber. d. Wien. Ak., Phil.-hist. Kl. 71. Bd. 1872. S. 155 ff., S.-A. II, 423).[1] Aus den mitgeteilten Sätzen ergiebt sich, neben ihrer Minderwertigkeit, eine gewisse Verwandtschaft mit dem Augiensis: während im Remensis die Überschrift des I. B. schliesst: — pertexuerunt. Prima haeresis — lesen wir

Der „Prolog zum 3. Buch“ ist hier, ohne Überschrift, nur mit Absatz, als Epilog zum 2. Buch gegeben, darauf folgen die Worte: Finit liber haereticorum sub nomine sancti Augustini confictus. Incipit liber catholicorum episcoporum contra eundem librum hereticorum defendendo catholice et orthodoxe refutando errores eorum. Qui ipsum librum legit usquedum catholicum incipiat caute legat propter venena serpentis. Den letzten Satz hat die römische Abschrift an den Schluss der Einleitung zum 3. Buch vor das 1. Kap. gesetzt, da wo der Haereticus zum 1. Mal zitiert wird und unser Codex vielmehr die Worte hat: Hinc incipiunt verba libri haereticorum de praedestinatione. Diese verba waren ursprünglich, im Autographon, auf Querlinien neben ihre Entgegnung geschrieben, denn so ist der Satz des Prologs zu verstehen: Ubicunque autem ejusdem libri sunt dicta, lineis a tergo versuum jacentibus (auf dem Rücken der Zeilen gezogene Linien = lineis transversis) deteguntur, also „Wenn gleich sich diese durch ihre eigene Verkehrtheit von selbst den Lesern verraten, haben wir es doch so eingerichtet, dass die Wahrheit von der Lüge nicht nur durch vernünftige Worte geschieden wird, sondern auch durch höhnende Unvernunft (alogiis increpantibus)“, Migne 585 B, vgl. auch Sirmond's Brief an Holsten.

1) Den Hinweis auf diesen verdanke ich Herrn Prof. Scharnagl.

hier wie dort: — detexerunt. Incipit epitoma categoricorum. Prima haeresis. — Ebenso entspricht im Casinensis der Schluss des I. und der Übergang zum II. Buch dem Augiensis genauer als dem Remensis (id est statt des 2. sive u. a.). Aber hat Sirmond diese Übergänge genau wiedergegeben?

Dieser handschriftliche Thatbestand zeigt, dass man sich immerhin, ohne zu grosse Beschwer zu empfinden, an den bei Migne gegebenen Abdruck halten kann, nach welchem denn auch in der folgenden Untersuchung zitiert wird.

I.

Auszugehen ist von der Komposition des Ganzen, die höchst eigentümlich, in der alten häreseologischen Literatur ohne Analogie ist. Das 3. und letzte Buch, das eigentliche Hauptstück, bedarf an sich der beiden vorangehenden Bücher nicht. Es bekämpft ein ketzerisches Werk, von dem gesagt wird, dass es unter dem Namen Augustin's gehe, in der Weise, wie Origenes den Celsus, Cyrill Julian Apostata, namentlich aber im Abendland Augustin Julian von Eclanum bekämpften, indem es die Vorlage, den Gegner, voll zu Worte kommen lässt, um Absatz für Absatz der fremden Meinung die eigene gegenüberzustellen — so dass jeder Leser, auch ohne bisher die Vorlage zu kennen, mit Rede und Gegenrede das Material zur Beurteilung vor sich hatte. Ungewöhnlich aber ist nun, dass der Polemiker ausserdem im 2. Buch das ganze bekämpfte Libell, obgleich es nachher, nur in Stücke zerschlagen, fast ganz wörtlich wiederkehrt, totum per ordinem, im Zusammenhange vorführt. Als Motiv giebt er im Prolog des 3. Buches an, dass er den Gegnern den Vorwurf habe entziehen wollen, als ob er für seine Polemik nur das leicht Widerlegbare exzerpiert, dafür aber das fortgelassen habe, was das Buch vor der Anklage der Ketzerei zu schützen geeignet sei: nihil ergo praetermisimus.[1] Dass dieser Satz eine gewisse Einschränkung erleidet, werden wir noch sehen. Als weitere

1) Vgl. den Vorwurf, den Julian dem Augustin — wie dieser nachher, ep. 207 zugiebt, mit einigem Recht — machte, dass er in de nupt. et conc. II. auf Grund unzureichender Exzerpte gegen ihn polemisiert habe, op. imp. I, 16—19.

Motive könnten das besondere Ansehen, welches das Buch im Kreise der Anhänger geniessen soll, und die Gefahr, die gerade in der bisherigen Geheimhaltung des mysteriösen Buches lag, geltend gemacht werden. Der Polemiker nennt keinen Vertreter dieser neuesten, von ihm bekämpften Häresie der „praedestinati“. Soli duo aut tres homunciones egrediuntur cum his libris apostaticis, sagt er allgemein III, 3, Migne 635 B. Wer ist der Sektenstifter oder -führer? Das Buch selbst, das III, 9 fin. vom Verfasser als liber Praedestinatus bezeichnet wird — daher der von Sirmond gewählte Titel der ganzen Schrift — vertritt die Stelle des Haeresiarchen.

Damit nicht genug, ist nun wieder dem 2. und 3. Buche eine Grundlage gegeben durch die Voranstellung einer Häreseologie von Simon Magus an, die überhaupt und vollends in dieser Vollständigkeit durchaus entbehrlich erscheint. Was wird dadurch bewiesen, dass dieser „Wald“ von 89 Ketzereien der 90. der Praedestinati vorangestellt wird? Und doch soll etwas damit bewiesen werden. Das 1. Buch ist vom Verfasser im engsten Zusammenhang mit der übrigen Komposition gedacht, vgl. Prolog und Epilog des 1. Buches und wieder Prolog und Einleitung des 3. Buches. Von Hippolyt bis Epiphanius war es geläufig, die historische Aufzählung der Ketzereien abzuschliessen mit einer ἔκθεσις des eigenen orthodoxen Glaubensbesitzes. Sind nach der Meinung Caspari's doch auch noch des Gennadius dogmata ecclesiastica nur der Abschluss der verlorenen Bücher über die Häresien. Die Darstellung der rechten Lehre sollte das gesunde Gegenbild und zugleich den Masstab zeigen, nach dem die Häresie gemessen wurde; so wenig also die allgemeine apologetische Tendenz irgendwo zu verkennen ist, der dogmatische Abschluss diente sonst doch nur zur Krönung des geschichtlichen Ganges. Hier aber ist es gerade umgekehrt: die Häreseologie des 1. Buches dient lediglich dem dogmatischen und zwar einem ganz konkreten polemischen, bezw. apologetischen Zweck, und nur deshalb steht sie da.

Und zwar lässt der Verfasser auch hier in seine Motive blicken. Aus den angeführten Stellen ergiebt sich mit Sicherheit, dass er sich von dem Verdacht, selbst einer Ketzerei anzugehören, zu reinigen wünscht, indem er zu allen denkbaren vorhandenen seinen Gegensatz ausspricht (586 A, 620 D, 627 B, 628 D), aber

dass er auch allen Grund hat, sich davon zu reinigen, vgl. auch II, Anf. Wenn die katholische Orthodoxie als bereits hart bedrängt geschildert wird und zwar dadurch, dass die Lüge im Gewand der Wahrheit unter der Fahne eines orthodoxen Vaters einherschreitet, ohne dass sich jemand zum Widerspruch den Mut genommen hat, so lässt sich auch das dahin deuten, dass es dem Verfasser selbst schwül ist und er gut thut, seine allseitige Orthodoxie festzustellen, ehe er zum Angriff übergeht (namentlich 620 D). Daneben bringt es ihm den Vorteil, als kompetenter Ketzerrichter zu erscheinen, der III, 3 (638 B) entrüstet ausrufen darf: 89 Häresien haben wir beschrieben, keine war so arg wie diese! Die Annahme liegt nahe, dass er seine konkrete Polemik auch noch direkter in die Darstellung der früheren Häresien und ihre Bestreitung hineinträgt und so noch eine engere innere Verbindung des 1. Buches mit den übrigen herstellt. Ob sie begründet ist, kann erst die Einzelbetrachtung zeigen.

Hier ist nur vorläufig festzustellen, dass der organische Zusammenhang mit einer Streitschrift, in dem sich diese letzte altchristliche „Häreseologie" befindet, den etwaigen historischen Angaben gegenüber mit starkem Misstrauen erfüllen muss.

II.

Wir betrachten zuvörderst die Streitschrift, abgesehen von der Ketzergeschichte, also namentlich Buch II und III.

Die darin vorausgesetzte Situation, mag sie nun fingiert oder wirklich sein, ist diese.

Unter dem Namen Augustin's, des „immer orthodox gewesenen Lehrers" (584 D), werden eine Menge gefälschter Bücher umgetragen, die mit ihren Irrlehren über die Prädestination bereits „fast die ganze Welt verwundet haben", indem sie sittlichen Leichtsinn und Verachtung der priesterlichen Heilsanstalt verkündigen. Die Gefahr ist um so drohender, als diese Leute, die „den Mathematikern (d. h. Astrologen) die Hände reichen" (627 D), sich wie echte Christen gerieren, wie Bürger und Hausgenossen, da sie doch Wölfe in Schafskleidern sind (583 B), durch einen geheimen Spalt eingedrungen, und mit den anderen die Kirche betreten (655 C). Trotzdem hat noch niemand mit ihnen

gekämpft, aber stetes Schweigen scheint Uebereinstimmung oder gar Schuldbewusstsein (584 B, 627 B). Endlich ist die Gelegenheit gekommen, diesem Goliath mit eigenem Schwert den Kopf abzuschlagen. Denn es gelang durch eine Frau, die es voll Schrecken einlieferte, in den Besitz eines solchen pseudo-augustinischen, streng geheim gehaltenen, nur unter Eid überlieferten Buches zu kommen. Schon vom summus pontifex Caelestinus (422—32) einst (aliquando) verurteilt und unterdrückt, geniesst es, heimlich von Haus zu Haus wandernd, nur um so mehr symbolisches Ansehen, Gegenstand schon des Glaubens, nicht mehr der Diskussion (665 C, 584 f.).

Dieser Traktat wird uns nun also in Buch II vorgeführt. Er hat folgenden Inhalt:

Der Verfasser beginnt mit einer kurzen Einleitung über Veranlassung, Art und Zweck seiner Abhandlung: er schreibt auf Aufforderung derer hin, die die Wahrheit verteidigen, und will die Gedanken, die ein weites Kampffeld suchen, kurz zusammenziehen, um eine brauchbare Waffe an die Hand zu geben gegen die Knechte, welche gegen den Willen ihres Herrn streiten. Die Gegner werden charakterisiert: nach ihnen wird der Wille der Menschen ohne, ja gegen Gottes Willen bewegt, des unsterblichen Gottes Macht durch die der Sterblichen also gebrochen; durch ihren eigenen Willen werden die Menschen heilig und gelangen zu Gottes Freundschaft, menschliches Sorgen erhält das bessere und erste Teil — nicht auf Gottes Anordnung, sondern mit Ausschluss Gottes kann sich der Mensch retten.

Das heisst, die Gegner sind Pelagianer, wie es weiter unten tatsächlich heisst: „Ihr erneuert wiederum die pelagianische Häresie“ (625 D). Der Verfasser sieht sich ihnen mit grosser Lebhaftigkeit gegenüber, redet sie fortlaufend in direkter Rede an, nimmt auf ihre Vorwürfe und Einwände, die sich z. T. auf die Exegese bestimmter Schriftstellen stützen, bezug (miror, quod testimonia veteris Test. contra auctoritatem novi proferantur. Solent enim Ezechielis testimonia usurpare, 622 C, miror quomodo „omnes“ intelligatis — miror quod clausis oculis transitis hostis insidias, vos qui dicitis etc. 625 C, asserite nos contra regulam Christi fixisse sententiam 624 B, ut dicitis — nos culpatis — 624 CD etc.). Man hat fast den Eindruck, als ob punktweise eine gegnerische Schrift widerlegt werden solle.

In der folgenden Auseinandersetzung lassen sich 3 Abschnitte unterscheiden.

1. wird über das Zusammenfallen von Präscienz und Prädestination und die daraus für das sittliche Leben folgenden Konsequenzen (621—624 Z. 6 v. o.) gesprochen, an der Spitze die Mahnung an die „Söhne der Liebe“, sicher zu sein über Gottes Ordnung, die Röm. 9 bezeugt ist. Der Ausgang wird von der Präscienz genommen, die alles künftige Reden und Tun, damit alles Verdienst als bereits geschehen sieht, gleichsam offenbar in der Hand hat, und die darum (idcirco) zugleich Vorherbestimmung ist: welche er vorhergesehen, hat er auch vorherbestimmt, nach Röm. 8, 29f. Das ist das unvergleichliche Zeichen seiner Majestät. Wäre Gerechtigkeit und Sünde nicht vorherbestimmt, täten die Menschen also etwas anderes als Gott wollte, so müsste man auch annehmen, dass er ohne Voraussicht Menschen geschaffen habe (621 C, 623 A). Nur so, wenn man von Prädestination durch Präscienz redet, schliesst man ganz aus, dass Gott ein acceptor personarum sei. Nur so bleibt Gott der Unbesiegte, der Mensch der immer Besiegte. Daraus folgt auch, dass es eine bestimmte unüberschreitbare Zahl von Gerechten und Sündern giebt (622 B, 623 A). Mit Unrecht wird von den Gegnern aus dem Alten Testament die Stelle Ezech. 18, bezw. 33 angeführt, die ihre zeitgeschichtliche Bedeutung hat, aufs ganze Volk geht, das in der Gefangenschaft lernen soll, wie es für seine Sünde Strafe leidet, und wenn die Gerechten mitleiden, so deutet das darauf, dass unsere Schwachheit die Geheimnisse Gottes nicht erkennt. Aber im Neuen Testament sind die Stellen Röm. 9, 22. 13 (von Jakob und Esau) und 11 ganz klar. „Daraus schliessen wir“ (unde colligimus apud animum) bei der Betrachtung des menschlich-sittlichen Lebens, dass bei den einmal zum Leben Bestimmten sich der Wille Gottes auch trotz aller inneren Widerstände durchsetzen wird, während bei den zum Tode Bestimmten alles Laufen umsonst ist (quos deus semel praedestinavit ad vitam, etiam si negligant, etiam si peccent, etiam si nolint, ad vitam perducentur inviti, quos autem praedestinavit ad mortem, etiam si currant, etiam si festinent, sine causa laborant, 623 B) — dies der Satz, der wie schon vom Bekämpfer (639 C) als typisch für die hier dargestellte Gesamtanschauung genommen zu werden pflegt, Möller RE[2] XIV, 95, Harnack, DG[3]

III, 231 f. Beispiele dafür sind Judas, der Herrenjünger, der uno ictu plötzlich unterging, weil er zum Tode bestimmt war, Paulus, der Christenverfolger, der uno ictu zum Gefäss der Erwählung wurde, weil er zum Leben prädestiniert war. — Nun erst folgt die Wendung von der Theorie zur Praxis in direkter Anrede: Darum „seid über Gott sicher“ beide, du, der du in Sünden verharrest (qui in peccatis permanes), erbleiche nicht, der du in vergeblicher Verzweiflung geschüttelt wirst (qui in peccato desperatione vana concuteris), lerne an Paulus, dass es einen plötzlichen Aufstieg aus der tiefsten Tiefe in die höchste Höhe giebt — du aber, der du in deinem heiligen Leben dich absorgst, nicht zu fallen, mit Gebeten bei Tag und Nacht, mit Fasten und heiliger Lektüre, mit Predigthören und allen möglichen sanctis studiis — lerne an Judas, lass ab von der Sorge um dich und deine Tugend, vertraue allein auf Gottes Willen (cessa de te, o homo, inquam, de virtute tua esse sollicitus et de dei tantum confide voluntate securus 623 f.).

2. Der zweite Absatz (624, 6—626, 10) handelt über das Verhältnis von Gnade und freiem Willen, speziell darüber, dass die Gnade dem Willen vorangehe. Nicht von sich, durch das Gute, das man tut, kommt man zu Christus nach Joh. 6, 44, erbaut man das Haus nach Ps. 126, 1 ff., sonst entferne man diese Verse aus dem Psalter und psalliere sie nicht, wenn sie, „wie ihr sagt“, nicht zu erbauen vermögen! Da doch der Apostel selbst Röm. 7, 19 gesteht, dass er das Gute, das er will, nicht erfüllen kann, und Röm. 9, 16, dass es nicht am Wollen und Laufen, sondern am barmherzigen Gotte liegt! (624, A—D). Denn vorausgeht die Gottesgnade dem Menschenwillen, der erste ist Gott bei dem Guten, das der Mensch tut, und auch der beste Mensch ist in jedem Guten immer „kaum der letzte“ (vix novissimus invenitur). Nicht erst auf die Erinnerung der Menschen hin tut Gott das Gute, sondern ohne alles Bitten und Gebet schenkt er allen — da wir Feinde waren, wurden wir mit Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes, Röm. 5, 10: wenn man übrigens betont, dass dieser Tod pro omnibus erfolgt sei, so stehe omnes hier wie oft für einen Teil. Machte es der Wille, so erhielte wohl jeder das Heil, denn gerettet werden will doch jedermann; und weiter, läge es am Willen, so würde ein Mensch, der gut sein soll und es nicht ist, — und faktisch ist die Welt doch

voll Laster — Gott besiegen. Die Freiheit des Willens ist eben durch Adams Fall gebrochen, ja untergegangen bei allen Menschen. Zu behaupten, dass sie noch imstande sei, der Sünde ein Ziel zu setzen, ist pelagianische Häresie. Es handelt sich um ein aut-aut, entweder die Freiheit des Willens oder die Gnade. Ist jene ausgeschlossen, so will Gott vielmehr diese voll und ungebrochen offenbaren. Nur so erklärt sich auch die Tatsache, dass sich in dem einen der Wille zum Guten stärker und reicher, in dem andern schwächer äussert — je nachdem nämlich die Gnade in ihm wirkt.

3. Vollends führt uns der 3. Absatz über Taufe und Sünde ins Ethische. So sehr sind wir durch Adams Fall von der ursprünglichen Schöpfungsordnung gewichen und ist die Menschennatur verderbt, dass auch die Erneuerung durch Christus non in re, sed in spe erfolgt ist — durch Hoffnung sind wir selig geworden, nach Röm. 8, 24 — und durch die Taufe wohl alle Sünden getilgt werden, nicht aber ihre Wurzel, die radix illius plagae, so wenig wie durch das Scheermesser die Haarwurzel, non peccati possibilitas nec voluntas. Das aber ist die Fleischeslust, die sich in der unwillkürlichen Regung der pudenda zeigt und von hier aus auch den Getauften wieder ganz in Besitz nehmen wird. Tilgte die Taufe auch die Wurzeln der Sünde, so müssten ja alle Getauften jeder Sündenregung bar sein. Also nicht auf das Sichtbare in anmasslicher Vorwegnahme (praesumendo), was zum Fall führt, sondern auf das Unsichtbare und Zukünftige in Hoffnung und Geduld den Sinn gerichtet! Es kommt die Zeit, da man nicht freit noch gefreit wird, sondern wie die Engel im Himmel lebt, denn „das Vergängliche wird anziehen das Unvergängliche“ (1. Kor. 15, 53 ff.), und dann werden wir sagen: Gott sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch unseren Herrn Jesum Christum. —

Dass dieser Traktat nicht von Augustin herrühren kann, macht Sprache und Inhalt zweifellos. Er behauptet diesen Ursprung auch selbst nicht, es wird nur von ihm behauptet, aber vom Verfasser des Ganzen bestritten. Allein kann es deshalb nicht von einem Augustiner sein? Hat nicht das Urteil Neander's[1] viel für sich, wonach sich in dieser knappen, allzu knappen,

1) Kirchengeschichte[3] I, 2, 777.

innerlich bewegten Schrift „ein so bestimmter, lebendiger und persönlicher Charakter“ zu erkennen giebt, dass man „schon deshalb“ — sieht man nur auf sie allein — den Gedanken der Unechtheit überhaupt, einer freien Erfindung, nicht wahrscheinlich finden könne? Man muss noch mehr sagen. Es ist unleugbar, dass das Buch sich „von Augustin's dialektisch gewandter und sittlich schonender Ausdrucksweise entfernt“ und die Spitzen der augustinischen Auffassung schroff, ja äusserst gefährlich ausspricht (namentlich die praedestinatio sive ad justitiam sive ad peccatum, 623 A), aber doch hätte vieles noch schroffer ausgedrückt werden können (ganz augustinisch vorher 622 B: quem voluerit deus sanctum esse, sanctus est, quem praescierit esse iniquum, iniquus erit). Ich kann weder zugeben, dass der Verfasser „wahrscheinlich ein Vorgänger der nachher sogen. Supralapsarier“ sei, angesichts von Stellen wie 626 A., noch dass er „recht absichtlich alles aussucht, was das sittliche Gefühl beleidigen kann“ (Neander a. a. O.). Es ist nicht wenig darin, was ein tieferes sittliches Empfinden auch wieder anspricht. Die praktischen, mit andringender Kraft vorgetragenen Sätze im 1. Teil scheinen nicht geschrieben zu sein, um sittlicher Laxheit das Wort zu reden, sondern um die filii caritatis, an die sie gerichtet sind, zu warnen vor falscher Unruhe und sie auf einen Fels zu stellen. Die subjektive Seite des Heilsprozesses wird wohl zurückgedrängt, aber doch anerkennt der Verfasser, dass das Heil vom Menschen aus gesehen in Bekehrung sich vollzieht und sittliche Würdigkeit voraussetzt: „von denen er vorausgesehen hat, dass sie sich auf keine Weise bekehren, die hat er zum Tode bestimmt“ (622 B), „die er aber würdig des Heils seiner Erlösung weiss, die hat er zum Heile prädestiniert“ (624 A, vgl. auch 621 C merita disponendo bzw. dispungens quasi facta conspexit). Wird die Gnade im Folgenden auch objektiv als reine Allmachtswillkür gefasst, subjektiv ist sie zugleich immer Füllung mit sittlichem Geist: Gott ist Wille und Wirksamkeit im Guten des Menschen, voluntas et effectus in bono hominis (625 B). Und wieder nimmt das Motiv, Gott die unbedingte Ehre zu geben, eine praktisch-sittliche Wendung: „Gebet den ersten Platz Gott, damit Ihr den menschlichen Stolz austreibt, denn diesen zu nähren ist das Verderben des Menschengeschlechts“ (625 A), und es ist nicht nur gegen die Schrift, sondern auch gegen sein sittliches Bewusst-

sein, sein Gewissen, wenn einer hofft, auf jenem Wege einen sicheren Bau zu errichten (624 C).

Gewiss, ein Augustiner strengster Observanz könnte das Schriftstück wohl verfasst haben.

Dennoch erheben sich die lebhaftesten Zweifel. Sie beziehen sich zunächst auf die umrahmende Erzählung, mit der das Buch eingeführt wird. Ohne schon hier auf die Momente einzugehen, die sich aus den historischen Angaben herleiten lassen — das kann erst im Zusammenhange mit der Verhandlung über die Entstehung des Ganzen geschehen — die Sache an sich lautet gemacht und wird von allen möglichen Schwierigkeiten gedrückt. 1. Das Buch ist nicht von Augustin, gilt aber noch zu seinen Lebzeiten oder doch sofort nach seinem Tode bei seinen Anhängern als Werk des Meisters und geniesst sogar symbolisches Ansehen. 2. Es bleibt, obgleich es selbst dem Papste zu Händen gekommen war, völlig verborgen und muss zum 2. Male infolge eines Zufalls, durch die nicht ganz ungewöhnliche fromme Frau, entdeckt werden. Freilich pflegt 3. der römische Bischof sonst mit der Verurteilung eines häretischen Werkes seine Vernichtung, nicht nur Bedeckung mit perpetuum silentium zu meinen. 4. Trotz seiner zweimaligen Entdeckung und seines symbolischen Ansehens ist dies Buch nur in dem Zusammenhang dieses dreiteiligen Werkes überliefert, ohne sonst eine Spur zu hinterlassen. 5. Der Eindruck, den die Schrift selbst macht, als ob Punkt für Punkt, Argument für Argument eine gegnerische Position widerlegt werde, widerspricht der im Prolog vorausgesetzten Situation, dass noch niemand von dieser anti-augustinischen Seite gesprochen habe.

Aber eben deshalb könnte ja das Buch echt und nur der Rahmen unecht sein. Der Polemiker könnte das echte Pamphlet eines Ultra-Augustiners in diese Rolle geschoben haben, um damit die ganze Richtung zu diskreditieren. Dass man in diesem Pamphlet dann die Argumente Augustin's und seiner Gegner, also namentlich etwa Julian's, beide in verschärfter Form, wiederfinden würde, wäre nur natürlich. Tatsächlich lehnt sich Gang und Auswahl der Gedanken und Zitate des kurzen Schriftstücks vielfach an echtes augustinisches Material, namentlich aus den Schriften des letzten Jahrzehnts, an, ohne wörtlich von da übernommen zu sein. Geht man dem aber im einzelnen nach, so

macht man einige weitere Beobachtungen, die allerdings zu den höchsten Bedenken Anlass geben.

1. Die Bezugnahme auf die bei den Gegnern geläufige (solent) Verwendung von Ezech. 18, bew. 33, 622 C, lässt sich belegen durch Aug. c. Julian. VI, 25 82 u. op. imp. c. Jul. III, 38 ff., 47 ff. Wir erfahren aus diesen Stellen, dass Julian auf dieses propheticum testimonium als sein postremum et quasi fortissimum firmamentum trotzte. Schwerlich hat der Verfasser unserer Schrift diese Stellen nicht gekannt, vgl. op. imp. III, 39: loquitur ad Judaeos, qui captivitatem sceleribus exigentes — mit Praed. 622 C: scriptum est — pro persona populi — ut disceret in captivitate positus pro peccatis suis —. Julian aber hatte diese Waffe nicht von sich, sondern aus dem grundlegenden Denkmal aller pelagian. Exegese, dem Römerbriefkommentar des Pelagius, wo es zu Röm. 9. 12 (non ex operibus, sed ex vocatione dictum est ei) heisst: Praescientia dei non praejudicat peccatores, si converti voluerint. Dicit enim per Ezechielem: Si dixero peccatori, morte morieris, et ille conversus justitiam fecerit, vita vivet et non morietur. (Ps.-Hieron. comm. in ep. Pauli, Migne 30, 688). Hier steht also das Wort als Grund für die Nichtidentität der Prädestination mit der Präscienz; dieser Zusammenhang aber fehlt bei Julian, bezw. Augustin, zwischen diesen beiden wurde über das Kapitel 18 nach Seiten der Verwendbarkeit für die Erbsündenlehre diskutiert. Genau aber so wie bei Pelagius, nur ins Gegenteil verkehrt ist die Verknüpfung in unserem Schriftstück: Per praescientiam deus praedestinationem suam fixit atque constituit. Iam quos praesciit nullo modo converti,[1] hos praedestinavit ad mortem: quos praesciit omni modo converti, hos praedestinavit ad vitam. Miror autem, quod testimonia veteris testamenti contra auctoritatem novi proferantur. Solent enim s. Ezechielis prophetae testimonia usurpare dicentis: haec dicit dominus: cum dixero impio: morte morieris et conversus fuerit ab impietate sua, vivo ego, dicit dominus, vita vivet (Migne 622 C.). Der Verfasser hat also augenscheinlich Pelagius vor sich. Dies bestätigt sich durch die Beobachtung, dass er über Röm. 9, 22 sofort zu

1) Zugleich zeigt diese Stelle, wie einem Fälscher das oben hervorgehobene Anschlagen ethischer Töne durch die Vorlage mitgegeben sein konnte.

Röm. 9, 11 u. 9, 13 schreitet, d. h. den Stellen, die jene Ausführung bei Pelagius zu Röm. 9, 12 umrahmen. Lässt sich hier ein selbst pelagianisierender Verfasser aus Pelagius die zu bekämpfenden Gedanken darreichen und konstruiert er danach seinen Gegner oder polemisiert ein Augustiner nach Augustin's Tod unter Kenntnis von Pelagius gegen diese ursprüngliche Quelle alles Übels? Diese zweite Möglichkeit wird durch eine weitere Beobachtung noch ferner gerückt.

2. Im letzten Abschnitt verwirft der Praedestinatianer das Verständnis der Sündenwegnahme durch die Taufe (tolli per baptismum peccata), als ob auch die radices der Sünden ausgerissen seien, wie wir sahen: denn der motus pollutionis, der durch den Fall in die Natur eingegangen, bleibt im Getauften so, wie die Haarwurzel, wenn einer mit dem Scheermesser auf der Oberfläche gereinigt und rasiert ist (sicut radix capilli, cum fuerit novacula in superficie emundatus et rasus). Denn — mit einem für uns nicht wiederzugebenden Wortspiel — rasus est, ut emundaretur locus, non est eradicatus, ne ulterius nasceretur. Diesen Punkt unter diesem Bild und mit Worten, die genau an diese hier anklingen, haben die Pelagianer in dem Rundschreiben an die italischen Genossen v. 419, das zwar nicht Julian v. Eclanum selbst zum Verfasser hat, aber aus seinem Kreise stammt,[1] allerdings Augustin zugeschrieben, vgl. Aug. c. duas epist. Pelag. I, 13 26 (Migne 44, 562): dicunt etiam, baptisma non dare omnem indulgentiam peccatorum nec auferre crimina, sed radere, ut omnium peccatorum radices in mala carne teneantur, quasi rasorum in capite capillorum, unde crescant iterum resecanda peccata. Die Stelle also, wo Augustin das sagt, wird den Worten des Praedestinatianers zugrunde liegen — so muss man zunächst schliessen. Aber faktisch ist es eine Verleumdung der Gegner, Augustin führt a. a. O. die Stelle aus der gegnerischen Schrift nur an, um sie scharf zurückzuweisen und speciell zu leugnen, dass dieser Vergleich von seiner Seite gebraucht worden sei. „Wer ausser einem Ungläubigen sollte so etwas gegenüber den Pelagianern behaupten? Wir sagen also, dass die Taufe Vergebung aller Sünden verleihe

1) A. Bruckner, Julian v. Eclanum, S. 36 u. A. 1 (Texte u. Unters. XV, 3. 1897).

und die Verbrechen wegnehme, nicht abkratze (dicimus ergo baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum et auferre crimina, *non radere*) und nicht, dass ›die Wurzeln aller Sünden im bösen Fleische blieben, wie die Wurzeln der auf dem Haupte rasierten Haare — — (der oben lateinisch angeführte Satz der Gegner)‹. Denn ich habe in Erfahrung gebracht, dass sie *auch diesen Vergleich* bei ihrer Verleumdung anwenden, *als ob wir das meinten und sagten* (nam et istam similitudinem comperi suae illos adhibere calumniae tamquam hoc nos sentiamus atque dicamus).“ Sollte also der praedestinatianische Verfasser unseres 2. Buches sich gerade die Wendungen ausgesucht haben, die die Pelagianer gebrauchten, um Augustin zu discreditieren und die Augustin als calumnia behandelte? Oder ist hier vielmehr ein verwandter Geist der Verleumdung an der Arbeit, der nur darin weiter und sicherer geht, dass er die von Augustin abgestrittenen Äusserungen einem selbst fingierten Augustin oder Pseudo-Augustin direkt in den Mund legt?

Liegt das letztere näher, wie ich nicht zweifle, so wird man in der Tat gut tun, sich diese calumniae überhaupt näher anzusehen, wie sie vornehmlich in jenen von Augustin bekämpften Flugschriften der Pelagianer um 419 gegen Augustin verbreitet wurden.

Der ganze letzte Absatz unserer Schrift, in dem die zuletzt besprochene Stelle von der unzureichenden Kraft der Taufe, der 7. Verleumdung der Pelagianer in jenem Schreiben, steht, vertritt zugleich die Anschauung, dass der motus genitalis oder pollutionis der eigentliche bleibende Sitz der Sünde sei: erst im Himmel, wo man weder freit noch gefreit wird, fällt der Stachel der Lust, damit der Stachel des Todes, der Sieg der Hölle weg, den die Taufe nicht wegnimmt — das aber ist die (2. u.) 3. calumnia: motum genitalium et commixtionem conjugum a diabolo esse repertum (l. c. I, 5 10 15 29 ff.). Ebenso entspricht im zweiten Absatz 624D die Anschauung, dass der Apostel Paulus von sich selbst das Tun des Schlechten trotz alles Willens zum Guten bekannt habe, der 5. calumnia (apostolum etiam Paulum vel omnes apostolos semper immoderata libidine fuisse pollutos, l. c. I, 8 13, 556), und die erste in der Reihe, quia primi hominis peccato id est Adae liberum arbitrium perierit (I, 2 4, 552), kehrt hier 625D in derselben scharfen und runden Fassung

wieder: per praevaricationem primi hominis periit ab hominibus libertas arbitrii. Es fehlt nur die allzu starke Verleumdung, dass Augustin die Sündlosigkeit Christi bestritten, und die andere, dass auch die Heiligen des alten Bundes nach ihm nicht sündenfrei gewesen seien, die sich mit dem Satz betr. Paulus berührt. Aber in den wesentlichsten Stücken inbezug auf freien Willen, Adams Fall, Pauli Sündhaftigkeit (d. i. Auslegung von Röm. 7), Taufe, Konkupiscenz und Ehe stimmt dieser „Augustin" mit dem überein, den die Gegner von 419 gemalt, bezw. karrikiert haben.

Beruht so aber die Verwandtschaft beider Schriften mit grösserer Wahrscheinlichkeit darauf, dass ein späterer Gegner, der Wunsch und Mut hatte, einen Popanz mit Augustin's Maske aufzurichten, um dann auf ihn bequemer losschlagen zu können, in jener früheren Material und Vorarbeit fand, so wird man auch Stellen, in denen diese jüngere Schrift sich mit Augustin's Entgegnung auf jene Flugschriften (c. II ep. Pel. ll. IV) mehr oder weniger eng berührt, nicht als einen Beweis der Herkunft aus augustinischem Lager anzusehen vermögen, sondern nur als die Spuren der Kompositionsarbeit des anti-augustinischen Fälschers, der seine unechten Töne geschickt mit echten mischte. Solche Stellen finde ich August., c. II ep. Pel. I, 16$_{33}$ (565): wer ist so verworfen, dass er miscendus uxori, si quis eum videat, non de his motibus erubescat *quaeratque secretum*, ubi non solum alienorum, verum etiam suorum omnium possit *vitare conspectum* zu Praed. 626B: illa membra quae in baptismatis hora confusione carent, postea confusionem recipiunt, *qua evitant ubique conspectum* et *quaerunt pudendo secretum*; I, 19$_{37}$ (567) zu Praed. 623B (die Plötzlichkeit von Pauli Bekehrung, vgl. auch Aug. de praed. sanct. 2$_{4}$); ebenda 568 zu Praed. 624A (die Verwendung von Joh. 6$_{44}$ im Zusammenhang mit Paulus einer-, der gratia praeveniens andererseits); III, 3$_{5}$ vgl. de pecc. mer. II, 7 ff., c. Jul. VI, 15$_{45}$ zu Praed. 625 (die Anwendung von Röm. 8$_{24}$f. spe salvi facti sumus auf den effectus der Taufe), vgl. auch das eligite I, 17$_{34}$ u. s. zu Praed. 626 A.

Die Praedestinationsfrage stand 419 noch nicht im Vordergrund. Aber doch vergleiche zu diesem ersten Abschnitt die Darlegung Augustin's c. II ep. Pel. II, 5 ff. gegen die weitere Ver-

leumdung in dem Briefe an Rufus v. Thessalonich, dass er unter dem Namen gratia das Fatum einführe und behaupte, nisi deus invito et reluctanti homini inspiraverit boni et ipsius imperfecti cupiditatem nec a malo declinare nec bonum possit arripere — — quia personarum acceptio non est apud deum, dazu besonders Praed. 625 C: quos deus semel praedestinavit ad vitam, etiam si negligant, etiam si peccent, etiam si nolint, ad vitam perducentur inviti etc. und 622 B: hoc autem non quasi personarum acceptor constituit etc. Mehr noch fand der Kompilator natürlich in der späteren augustinischen Literatur selbst brauchbare Töne und Farben: vgl. z. B. Aug. de praedest. sanct. 10_{19} (Migne 44, 974 f.) zu Praed. 621 C, 16_{32} (983) zu Praed. 621 D und 622 A, 17_{34} (985 f.) zu Praed. 622 A, 7_{12} (970) zu Praed. 624 C, 2_{6} (963) zu Praed. 625_{2} ff. vgl. auch die Anrede an Prosper und Hilarius fratres dilecti a deo ebenda mit den fratres caritatis Praed. 621 B. Zu dem Gedanken, dass der Mensch Gott besiege Praed. 625 B vgl. ferner Augustin's enchir. ad Laur. 27_{24}, zu der Erklärung von omnes 625 C ebenda 29_{27}, zu der Auslegung von Röm. 9 auch ebenda 28_{25}, weiter zu dem praedestinierten numerus justorum et peccatorum 622 B ebenda 11_{9}, aber auch Prosp. ep. ad Ruf. 11_{12} und schon Prosp. ep. ad Aug. 6 (Migne 51, 84 A. 72 A). Besonders instruktiv ist wieder, wie den scharfen Vorwürfen der Gegner in dem letztgenannten Briefe Kap. 3 über die sittlichen Folgen der Lehre hier die gleiche scharfe Formulierung entspricht, so dass jene ihr Recht erhalten; Prosper: cum si aliud habeat praedestinantis electio, cassa sit annitentis intentio, Praed. 624 B: quantumcumque studii sui vires ad aedificandum moveat humana voluntas, casso certamine nititur. Ebendort wird auch der Vorwurf der Unmöglichkeit, die Gemeinde damit zu erbauen, erhoben, 70 A, der hier bekämpft und zurückgegeben wird, 624 C, wie auch der andere Vorwurf, dass die Lehre zur Verzweiflung führe, 69 B, hier vielmehr gerade im umgekehrten Sinne verwandt wird, 623 D.

Im allgemeinen aber verdient es noch einmal hervorgehoben zu werden, dass es sich durchaus nicht nur um den Praedestinatianismus dieser „Praedestinatianer“ handelt, sondern um ein, wenn auch entstelltes Bild der ganzen augustinischen Position, wie sie bereits 419 bekämpft wurde, einschliesslich der Ehefrage, nur dass noch einiges hinzugetreten war.

Alles dies erscheint auf wenige Seiten (3 bei Migne) zusammengedrängt. Das „Symbol" sollte möglichst alles berühren. Die mangelhafte innere Verbindung mancher Gedankengruppen, die trotz vielfacher ergo, quia, idcirco, quid, enim u. ähnl. zu konstatieren ist und dem Verständnis Schwierigkeiten bereitet, wird hierauf zurückzuführen sein, vgl. z. B. 625 B, besonders auffallend 625 C: et hoc miror, quod — —. Man wird dann schliesslich auch geneigt sein, in mancher tiefsinnig klingenden Wendung, die faktisch nur eine Tautologie ist („wenn Gott will, dass einer gut ist und er ist nicht gut, so besiegt der Mensch Gott, denn er besiegt Gott, wenn Gott will, dass er gut sei und er ist nicht gut", 625 B) oder eine Oberflächlichkeit (daraus, dass nicht jeder gerettet wird, da es doch alle wollen, folgt die Alleinwirksamkeit der Gnade 625 B), oder in einer Exegese, wie sie 622 C zu Ezech. 18 gegeben ist, Verständnislosigkeit und Verlegenheit, vielleicht auch persiflierende Bosheit des Fälschers zu erblicken.

Man wird das Resultat der Analyse dahin zusammenfassen können, dass sehr starke Gründe für die Annahme sprechen, es liege im 2. Buche eine Fälschung vor, und dass es sich bei solcher Annahme wohl erklären lässt, wie ein Werk gerade von diesem Charakter entstehen konnte. Dabei wurden wir vorzugsweise in die Richtung der Anti-Augustiner gewiesen, die sich um Julian von Eclanum scharten. —

Grössere Klarheit muss das 3. Buch bringen, in welchem nun der Anti-Augustiner unter Bekämpfung dieses 2. Buches seine eigene Position vertritt. Der unmittelbare Eindruck ist allerdings der, dass jetzt ein anderer das Wort nimmt. Es ist gewandter geschrieben, aber auch breiter, ebenso, ja noch heftiger bewegt infolge der Überzeugung, dass hohe sittliche und kirchliche Güter in Gefahr stehen.

Ehe der Verfasser an das Einzelne geht, giebt er in der Einleitung noch eine allgemeine positive Erklärung darüber ab, was er unter Gottes ewigem Gnadenratschluss verstehe — den Vorsatz Gottes, das Gute zu lohnen und zu unterstützen und mit den Sündern Geduld zu haben, sie zur Busse zu erziehen durchs Gesetz und so der Sünde Abbruch zu thun, während nach der falschen Prädestination die Sünde ihr festes Gebiet habe,

so dass es also heisse: entweder das Gesetz oder jene Prädestination fahren lassen.

Diese Gedanken führen bereits in die Einzelentgegnung hinein, die dann c. 1—7 auf den ersten Abschnitt der Vorlage über Prädestination und Präscienz antwortet. Wer auch die Prädestination zur Sünde lehrt, der macht entweder den Sünder straflos oder, wenn er ihn von Gott gestraft sein lässt, Gott zum Ungerechten und bösen Gott. Unser Gott aber ist gütig, trägt uns, freut sich nach Ezech. 18, wenn der Sünder sich bekehrt. Dabei wird die unbequeme Stelle Röm. 9, 22 (vasa irae aptata in interitum) ausgelegt durch II. Tim. 2, 20ff. (si quis mundaverit semetipsum ab his, erit vas in honore sanctificatum), die Stelle über Jakob und Esau geht, recht verstanden, nicht auf die Einzelnen, sondern auf die Völker, die Juden und die Heiden, und gegen die in Röm. 8, 30 scheinbar gelehrte Partikularität der Gnadenwahl sprechen unzählige Stellen, die von dem Heil für alle reden. Nur scheinbar fällt Röm. 8, 29 Präscienz und Prädestination zusammen; auch diese Stelle geht nicht auf einzelne Menschen, sondern die Heiden gegenüber den Juden und nicht von ewigem Ratschluss ist die Rede, sondern vom Segen Abrahams: Gott wusste, dass die Juden seinen Sohn verleugnen und die Heiden ihn annehmen würden und bestimmte sie, indem er omnes gentes in Abrahams Samen segnete, zur Gleichförmigkeit des Bildes seines Sohnes. Vielmehr kann und will Gott alle Menschen berufen, obgleich sie es nicht verdienen, denn sonst wäre Gnade nicht Gnade. Und nun wird (5 u. 6) auf die verderblichen Folgen für das kirchliche Leben mit Energie hingewiesen: sie lästern Gott, indem sie ihn zum ungerechten Richter machen, sie geben die Sünde frei, indem sie ihr die Schuld abnehmen — die summa consilii vestri aber, mit der sie die Welt betrügen, in die Häuser dringen und die Weiblein gefangen nehmen, ist die an Judas und Paulus illustrierte Lehre von der Gleichgültigkeit der Stellung zur Kirche: „wenn dem so ist, dass jeder das ist, wozu er prädestiniert wurde, cessat lex, cessat sacerdos, cessat devotio populi, clauditur aula confugii, evacuatur sinus ecclesiae, nullus genu curvat deo, nullus benedictionibus inclinat caput; clauduntur apices dei atque universa simul virtutum studia evanescunt. Aber dem ist eben nicht so, Judas fiel durch eigene Schuld und Paulus war schon als Christen-

verfolger ein Eiferer um Gott, Elias vergleichbar, seine Unwissenheit macht ihn unschuldig (641 BC). Unsere Zustimmung, der consensus, ist das Entscheidende.

Das führt schon zum Hauptteil, zu der Frage über das Verhältnis von Gnade und freiem Willen hinüber, c. 7—24. Der Verfasser findet hier Wahres und Falsches beim Gegner gemischt. Die folgenden Auseinandersetzungen sind entscheidend für seine eigene Stellung. Er beginnt c. 7 f. mit einer prinzipiellen Darlegung, die er c. 15 ff., namentlich c. 17 wieder aufnimmt, über die Frage, ob die Gnade oder die menschliche Freiheit vorhergeht. Genau dem Gange der Vorlage folgend behandelt er dann c. 21 ff. das Verhältnis von Gnade und freiem Willen unter Aufnahme der Bedeutung, die der Sündenfall dafür gehabt habe, und seine Stellung zu Pelagius, mit feierlichen Anathematismen diesen Teil schliessend. Dazwischen werden die verschiedenen vom Gegner angeführten Schriftstellen behandelt und seiner Exegese eine andere entgegengestellt.

Danach ist der Standpunkt folgender: Der freie Wille geht der Gnade voraus, heisst es zuerst klipp und klar — das zeigt Ihr selbst, wenn Ihr mit Euren Katechumenen und Poenitenten zum Bischof kommt, der die gratia baptismatis nur denen, die die Taufe begehren, nach Erforschung ihres aufrichtigen Willens, nach Ablegung ihres Gelübdes abrenuntio pompis etc. (659 D), überliefert und die gratia indulgentiae nur dem freiwillig bekennenden Poenitenten durch Handauflegung erweist. Major quidem est gratia dei quam voluntas hominis; sed prior est voluntas hoc loco quam gratia. Illa merito praecedit, haec ordine. Das Lachen der Gegner beirrt ihn nicht. Nos in his duobus locis dicimus priorem voluntatem quam gratiam in baptismatis consecutione et in poenitentiae conversione. Aber giebt es denn keine andere Gnade als diese Sakramentsgnade? Wohl, und in dieser Beziehung praecedit gratia dei voluntatem hominis. Aber durchaus nicht wird diese nun als die innerlich wirkende Gnade beschrieben, die den Menschen zum Sakrament zieht, die „vorausgehen muss, damit der Mensch das Gute zu wollen anfange“. Er weiss, dass die Gegner so sagen, aber sie sagen es nur als Vorwand aus sittlicher Faulheit, damit der Mensch warte, bis er gezogen und wider Willen ein guter Mensch wird und wenn er schlecht ist, sich entschuldigen könne: Gott will das,

weil seine Gnade noch nicht zu mir gekommen ist (645 BC). Für ihn ist die vorausgehende Gnade nur, dass Gott durch Christus, der vom Himmel gekommen, für alle, da sie noch Sünder waren und ihn nicht begehrten, gelitten hat, allen die officina suae gratiae aufgeschlossen hat (645 C), Hier stehen schöne Worte über den objektiven Gnadenwert des Werkes Christi, aber es ist dann doch wieder nur die Kirche. Die Gnadengeschenke Gottes sind jetzt für alle ohne Ansehen der Person im Schosse der Kirche aufgestellt (in gremio ecclesiae collocata), hier findet sie jeder, der sie sucht. Durch seine Propheten, durch sich, durch seine Apostel lädt er Dich täglich ein „zu wollen" (646 C) — Du würdest nichts davon wissen, nichts begehren, riefe und belehrte Dich Gott nicht — das ist Gottes zuvorkommende Gnade. Auch in den späteren Partieen kommt man im Grunde nicht weiter; am meisten noch c. 18, wo nach Röm. 5, 8 (commendat itaque caritatem suam deus in nobis etc.) als die Wirkung der Einladung Gottes in Christo an die Sünder die dankbare Gegenliebe und die Hoffnung auf unsere Rettung bezeichnet wird. So zeigt ein Vater seiner Tochter den Freier aus Gnaden: jam tu incipe velle! (c. 17). Jeder Liebhaber läuft, rennt, redet, verspricht, treibt alle Leute um, kurz zeigt seine Liebe. Schliesslich ist doch die Gnade nur, dass uns das ewige Leben angeboten und uns das ewige Feuer angedroht wird (658 B). Und schliesslich ist dann auch c. 17 wieder die Gnade, die dem Willen folgt, die Sakramentsgnade, Taufe und Busse, sicut ergo tecum dixi in superiori loco quia antecedit gratia dei voluntatem hominis, ita nunc mecum dic in isto loco, antecedit voluntas hominis gratiam dei — — nisi enim ex fide voluerit, nullus ei baptismatis donum gratiae divinae impertit, nisi inquam ex fide voluerit credere, non erit particeps indulgentiae (657 C). Beide sacerdotalis censura examinat, ob die integerrima voluntas da ist. „Sagen wir etwas Grösseres! Wenn der Mensch so schwach ist, dass er nicht reden kann, kann der Stumme mit der Fülle der Gottesgnade nicht bedient werden: wenn das Geheimnis des Herzens nicht durch den Boten der Zunge verkündigt ist, wird er die Gnade nicht erlangen können", nach Röm. 10, 10. Die Auffassung bleibt äusserlich, hölzern.[1] Erst die Gnade des

1) Wie äusserlich, zeigt z. B. die rationalistische Auslegung von

Angebots von Evangelium und Gesetz, dann der freie Wille, dann die Gnade des Sakraments.

Dazu tritt im Folgenden auf Seite der vorausgehenden Gnade noch die Ausrüstung mit dem freien Willen, die durch den Sündenfall nicht nur nicht verloren, sondern gerade zu tage getreten ist (per praevaricationem primi hominis manifestata est libertas arbitrii quae potuit hominem facere velle quod deus non vult (c. 21). Das ist, ohne dass das Wort gebraucht wäre, das unverlorene bonum naturae. Woher wären sonst die Menschen Sünder? Was hätte das Gesetz für einen Sinn? So „stark“ ist unser freier Wille, dass er Gott gehorchen, so „schwach“, dass er ihn, den Schenker der Freiheit, verachten kann (663 A). Weil die vormosaischen Erzväter dem „natürlichen Gesetz“ aus freiem Willen folgten, erlangten sie Gottes Wohlgefallen (c. 22). So ist die Alternative der Gegner falsch: entweder freier Wille oder Gnade. Vielmehr aus Gnaden der freie Wille, Gutes und Böses zu tun mehr als genug in innerer Selbstentscheidung — aus Gnaden Fürsorge (Aktionsfreiheit), Belehrung, Erhöhung, Vergebung für die Entscheidungen dieses freien Willens (c. 23) — das Ziel aber ist, wie Christus aus freien Stücken der Freiheit sich entäussern, um Gottes Diener zu werden (c. 24), denn das allein ist unsere Praedestination, dass der Mensch nach Gottes Willen leben kann (c. 1, 632 A).

Je „kirchlicher“ die Auffassung ist, je mehr Gewicht auf die Gnade der Taufe gelegt ist, desto empfindlicher musste sie für die Anwendung von Röm. 8, 24 (spe salvi facti sumus) auf die Taufe sein. Der kürzere Schlussteil c. 25—31, der sich mit dem Verhältnis von Taufe und Sünde beschäftigt, leugnet zwar die Möglichkeit des Sündigens nach der Taufe nicht — nur kann der Verfasser darin keinen Schaden sehen, denn nur so gewinnt der Nichtsündigende Verdienst — aber dennoch empfängt der Täufling nicht nur in spe, sondern in re etwas: die remissio peccatorum, die promissio der zukünftigen Auferstehung, die reale Übertragung des Heils. Das ist durch die Taufe dem Menschen gegeben: er wird aus einem Menschensohne Gottes-

---

Joh. 6, 44: nemo venit ad me, nisi quem pater attraxerit, natürlich, denn Christus sitzt im Himmel zur Rechten des Vaters, niemand hat genug vires ascendendi in caelos, kann also „zu ihm kommen“ (647 C). Bei Augustin immer „zu ihm kommen“ = glauben an ihn.

sohn, adoptione filius, consors regni, civis ex advena etc. Dagegen die Häretiker mit ihrer Behauptung, dass man nur durch Hoffnung selig werde, alle Mysterien, alle Sakramente entleeren und zu nichte machen (666 D, 667 C). Was aber endlich die concupiscentia, d. i. den Geschlechtstrieb als die auch nach der Taufe bleibende Wurzel der Sünde anbetrifft, so ist sie vielmehr eine res naturalis certaminis, zur Vermehrung der Menschheit Adam vor dem Fall, Gen. 1, 28, gegeben. Von Gott geschaffen, gesegnet, verbunden war schon das erste Menschenpaar. Wäre der Geschlechtstrieb nicht gut, so wären die Ehen verflucht: wählet! aut bona est generatio hominis et bona est concupiscentia aut malae sunt nuptiae et iniqua concupiscentia. Korrigiert also die Satzung der Kirche, verurteilt, dass in der ganzen Welt die Priester den Anfang der Ehen segnen, weihen, in Gottes Mysterien zusammenschliessen (sociantes, 670 A). Der dem Samen die Kraft, senkte der Konkupiscenz die Liebe ein, die über die Elternliebe geht. Der gerechte Richter verurteilt nicht das natürliche Bedürfnis, die concupiscentia maritalis, die conjunctio, die von der commixtio nicht zu scheiden ist. Wäre es kein Gut, so gäbe es ja auch keine praemia castitatis. Hier steht eine merkwürdige Parallelisierung der „Trauung" mit der Taufe: qui enim fontem aquae perennis nunc benedixit ut renasceremur spiritualiter, ipse tunc benedixit conjuges ut carnaliter nasceremur (671 B). Der Missbrauch des Ehebruchs hebt die Gottgewolltheit des ehelichen Triebes nicht auf. Zuletzt sehen wir noch einmal in die Auffassung vom Sakrament: „warum schliessen die Gegner nicht umgekehrt, dass, weil die concupiscentia bei den Getauften nicht getilgt wird, diese keine Sünde sei — denn wäre sie Sünde, so würde sie wie das übrige weggenommen sein" (672 B). Die Taufe ist restauratio, eine magische Erneuerung und Wiedergeburt, vgl. c. 14, 654 AB: sie macht den Fleischlichen zum Geistlichen, befreit den unter die Sünde Verkauften von der Sünde, er weiss nun, dass das Gute, der h. Geist, in seinem Fleische (!) wohnt, durch den er wollen und vollbringen kann pro sua bona voluntate, und kein anderes Gesetz sieht er mehr in seinen Gliedern als das Gesetz Christi. Dem widerspricht dann freilich, dass, wo der Geist des Herrn — man sollte also denken, vornehmlich beim Getauften —, Freiheit ist, nämlich Freiheit des Willens, mehr Gutes zu tun als ver-

langt ist (!), aber auch mehr Böses, quam prohibet Deus (!!), c. 23, 663 BC, vgl. auch c. 27. So begreift sich, dass in den Schlusssätzen c. 31 als Inhalt der Taufgnade doch wieder nur „pünktlicher Nachlass aller Sünden“ angegeben wird. —

Man pflegt, was hier vorgetragen wird, als Semipelagianismus zu bezeichnen. Ich glaube, dass sich selbst der alte treffliche Walch durch den kirchlichen Anstrich hat täuschen lassen und die ältesten, jansenistischen Beurteiler (Auvraeus p. 10 ff., Mauguin II, 506 ff.) und Alexander Natalis (hist. eccl. V, 238) richtiger gesehen haben, wenn sie Pelagianismus darin fanden. Auch über Faustus von Reji hinaus, der doch eigentlich auch kaum noch Semipelagianer genannt werden kann, und mit dem den Verfasser die starke kirchliche Haltung verbindet.

Entscheidend dafür ist, dass 1. nicht nur die Praedestination und Unwiderstehlichkeit der Gnade bekämpft, sondern auch ihre innerliche Wirksamkeit, sowohl als praeveniens wie als operans und cooperans, vollkommen zurückgestellt wird. Am innerlichsten erscheint noch die Stelle 648 f., wo ausgeführt wird, dass die Gabe immer das Verdienst überschreite, aber auch hier ist 648 D unsichtbar nicht mit innerlich zu verwechseln. Nirgends geht die „Gnade“ über das hinaus, was Julian v. Eclanum bei Aug. op. imp. I, 94 darüber zusammenfassend sagt, auch was die dankbare Gegenliebe des Christen zu Christo betrifft (vgl. auch Bruckner, Julian S. 153). 2. ist entscheidend, dass von sittlichen Folgen des Sündenfalls keine Rede ist, nicht einmal von einer Schwächung des Willens — mit den Begriffen stark und schwach wird 663 A nur gespielt. Nur, dass „wir alle in Adam Leben und Paradies verloren haben“ wird p. 646 A kurz behauptet und 665 B die Ansicht verworfen, wonach durch Adam der Tod nicht gekommen sei. Der freie Wille — Wahlfreiheit wie bei Julian — hat die possibilitas utriusque, dieselbe Hand kann den Nackenden bekleiden und den Bekleideten berauben, frei entscheidet der Mensch sich für dies oder jenes, vitium oder virtus, culpa oder laus, und der justus judex sieht diese inneren Entscheidungen (c. 23. 27). 3. Die Konkupiscenz ist ihres sündlichen Charakters völlig entkleidet.

Nur die sehr starke Betonung der Sakramentsgnade, die sich dann auch auf die offenbar noch nicht die Regel bildende Kindertaufe erstreckt, neben der Gnade der unverlierbaren Naturaus-

stattung mit freiem Willen und der Gnade der Lockung und Belehrung durch Evangelium und Gesetz führt über das einfache Schema des Pelagianismus hinaus. Als die Frucht des Werkes Christi erscheint geradezu die officina der Kirche mit ihren beiden Sakramenten von Taufe und Busse: dass man sich hier die dona gratiae holen darf, ist die gratia praeveniens Gottes. Stimmt schon dies starke kirchlich-bischöfliche Interesse — die Bischöfe sind für ihn einfach die Bauleute aus Ps. 126 — besser zu einem Kleriker als zu einem Mönch, so stellt vollends der dritte Punkt, die Stellung zur Konkupiscenz und zur Ehe, den Verfasser entschieden an die Seite des weltoffenen Bischofs Julian v. Eclanum, zu dessen Hochzeit mit einer Bischofstochter einst Paulinus v. Nola christliche Epithalamien gedichtet, und der gerade auf diesem Gebiet dem „Manichäer" Augustin gegenüber weit über den Asketen Pelagius hinaus das Recht der Natur vertreten hatte, des Beifalls namentlich der Laien gewiss, vgl. besonders Aug. de nuptiis et conc., c. Jul. V, op. imp. V, 15—25.[1] Und auch die in Zusammenhang damit vorgetragene Auffassung von der Taufe deckt sich mit seinen Aussagen, Aug. op. imp. I, 53 u. s. (Bruckner S. 158 f.).

Aber hat nicht der Verfasser den Pelagianismus III, 24 feierlich in 4 Sätzen mit dem Anathema belegt und dementsprechend I, 88 Pelagius und Caelestius unter die Häretiker eingestellt? Wie wenig aber jene 4 Anathematismen für einen Antipelagianismus beweisen, zeigt aufs bündigste ein weiteres Schriftstück aus dem J. 419, der libellus fidei der Aquilejenser (Migne 48, 508 ff.), auf den später zurückzukommen sein wird. Hier genügt es festzustellen, dass dieser libellus unzweifelhaft pelagianisch ist, von Männern geschrieben, die gerade der verlangten Verurteilung des Pelagius und Caelestius ihre Unterschrift zu geben verweigerten, und dass er seine Orthodoxie mit genau denselben Sätzen belegt, wie die folgende frappante Gegenüberstellung beweist:

Aquilejenser	Praedestinatus
III. 18. (Qui etiam nec cum gratia dei dicunt peccata posse vitari. Sed et) si quis dicit homines sine dei gratia vel adju-	Anathemamus omnes qui dicunt adjutorio dei sublato posse hominem sine peccato esse si velit;

1) Harnack³ III, 181 f., Bruckner S. 136 ff.

torio posse peccata vitare, graviter detestamur;	
21. vel quicumque asserit quod neque per Adam omne genus hominum moriatur neque per Christum omne genus resurgat;	anathemamus qui dicunt nec per Adam mors nec per Christum vita;
20. Si quis etiam dicit de duobus baptizatis natum vel de muliere baptizata pronatum baptismatis gratia non egere;	anathemamus qui dicunt de duobus baptizatis qui nascitur baptismum indigere non posse;
19. vel qui negat parvulos baptismo indigere aut aliis sacramenti verbis asserit quam in majoribus debere celebrari;	anathemamus qui dicunt infantes non debere in remissionem peccatorum baptismatis sanctificatione censeri;
22. vel si quae sunt alia quae vel contra fidem catholicam veniant vel ad indisciplinatas pertineant quaestiones simili execratione damnamus.	anathemamus omnia quae in omnibus haereticis damnat ecclesia.

Man kann also diese Sätze zum mindesten pelagianisch verstehen.[1] Wenn aber jetzt im Praedestinatus auf Grund solchen Glaubens Pelagius, bezw. das Dogma Pelagii abgewiesen wird, während früher auf Grund desselben Standpunkts Pelagius zu verdammen geweigert wurde, so ist damit der schlagende Beweis geliefert, dass man inzwischen sich einen Pelagius zurecht gemacht hatte, den man ruhig unter die Häretiker stellen konnte, ohne darum den Pelagianismus in Wahrheit fahren zu lassen. Daran aber hatten durchaus nicht nur die Anhänger des Pelagius, nach dem Vorgang des Meisters Pelagius, der sich in Diospolis eigentlich selbst gespalten und die von Caelestius vertretene unverhüllte Fassung preisgegeben hatte, mit ihren Akkommodationen und verschleiernden Formeln gearbeitet, sondern vor allem die offiziellen Vertreter der Orthodoxie, Papst Innocenz I. und der grosse Lehrer Heronymus. Nach Innocenz' Briefen an die Afrikaner (181 u. 182), auf deren

1) Wie sich Julian selbst bezüglich des 2. Punktes half, ist aus dem 1. Schreiben an Zosimus zu ersehen, s. bei Bruckner S. 10, A. 3.

Aussagen sich übrigens der Papst beruft, scheint die hier verurteilte Ketzerei des Pelagius und Caelestius darin zu bestehen, dass diese behaupten, der Mensch bedürfe Gottes Gnadenhülfe (und das Kind der Taufe) nicht,[1] und nach Hieronymus (ep. ad Ctesiph. und Dialog) wesentlich darin, dass sie die Möglichkeit, sündlos zu sein, vertreten. Indem Hieronymus den so charakterisierten Pelagianismus dem Fluche preisgiebt, bleibt er der Verteidiger des freien Willens (damnetur ille qui damnat — velle et currere meum est. ep. ad Ctes. 10. 6), der er vorher war, vgl. comm. ad Jes. 57, 6: et hoc fecerunt impii Israelitae propria voluntate, quia in nostro consistit arbitrio bonum malumve eligere, ep. 130 12: et tamen velle et nolle nostrum est, ipsumque quod nostrum est, sine dei miseratione nostrum non est.[2] Da aber nicht nur Hieronymus wiederum als das allgemeine Orakel des Abendlandes galt, sondern auch Augustin selbst diese die Sache verschiebende und innerlich unwahre Polemik unbegreiflicherweise aufs Höchste lobte, so dass sie zum klassischen Zeugnis der Pelagiusbekämpfung wurde, war einem späteren Pelagianer das Handwerk aufs äusserste erleichtert. Unser Autor macht sich nur diese Situation zu Nutze, wenn er III, 21. 24, I, 88 sagt, dass Pelagius deshalb verurteilt sei, weil er gesagt habe, der Mensch könne allein ohne adjutorium dei sündlos sein, selbst voll Abscheu von solcher Ketzerei abrückend.[3] Allein sowohl Pelagius wie Julian haben sogar „sehr starke Äusserungen über die Notwendigkeit der Gnade Gottes (adjutorium) zu jedem guten Werk" gethan.[4] Ausser dem bekannten Ausspruch des Pelagius in Diospolis: „Man muss zum bonum naturae und liberum arbitrium das adjutorium gratiae bekennen, wer das verwirft, ist natürlich ein

---

1) Vgl. auch Wiggers, August. und Pelag. I, 206; Harnack, Dogmengesch. [3] III, 169; Seeberg, Dogmengesch. I, 283.

2) Harnack a. a. O. S. 165; Zöckler, Hieronymus S. 422.

3) Dabei behandelt er kluger Weise in den Spuren des Hieronymus (dial. I, 25) die Behauptung, dass der Mensch ohne Sünde sein könne, als identisch mit der anderen, dass er keine Gotteshülfe brauche, I, 88 (618 D): de hoc itaque quod dictum est, posse hominem sine peccato esse, objectum est illis ita: aut potest et adjutorium non quaerit, aut non potest et adjutorium quaerit.

4) Harnack a. a. O. S. 185 u. A. 2—4.

Ketzer“ vgl. etwa de gratia 2: anathemo qui vel sentit vel dicit, gratiam dei — — non solum per singulas horas aut per singula momenta, sed etiam per singulos actus nostros non esse necessarium, dazu de gratia 34, de gest. Pel. 16 ff. und Julian, op. imp. III, 106: quod ais, ad colendum recte deum sine ipsius adjutorio dici a nobis sufficere unicuique libertatem arbitrii, omnino mentiris. Aber es ist Akkommodation und kann im Schema entbehrt werden — ganz wie hier — oder besagte etwas anderes als die Gegner darunter verstanden. Denn auch hier führt der so häufige Lobpreis des freien Willens, dass der Mensch Gott gehorchen kann, ja mehr tun kann als er verlangt und Gottes Wohlgefallen kraft des „natürlichen Gesetzes“ erringen kann, auf die Entbehrlichkeit der Gnadenhülfe.

Wenn aber die Anerkennung des adjutorium den Pelagianismus des Autors keineswegs ausschliesst, so noch weniger der andere Punkt, in dem er I, 88 gegen Pelagius polemisiert und der sich auf die Taufe, aber nach einer ganz nebensächlichen Seite hin, bezieht. Die Pelagianer hatten den Gegnern nämlich die Konsequenz gezogen, dass, wenn die Taufe die Erbsünde wegnähme, wie man behaupte, die Kinder von Getauften nicht getauft zu werden brauchten, denn justi gignunt justum. Dagegen hat dann Augustin sich öfters gewehrt, de mer. pecc. II, 9. 25 ff., III, 8 f., c. Jul. VI, 14, serm. 294, indem er darauf hinwies, dass, wenn auch der Geist der Eltern erneuert sei, sie den in der Lust des Fleisches erzeugten Kindern die Erbsünde doch mitgäben u. a. mehr. Unter deutlicher, aber äusserlicher Anlehnung an solche Gedankengänge, unter Scheidung in zwei generationes aus dem Fleische und aus dem Geist, aber ohne von Konkupiscenz, Sünde, Erbsünde, Vergebung überhaupt zu reden, behauptet auch unser Verfasser die Notwendigkeit der Taufe für solche Kinder und begründet sie damit, dass die aus dem Fleische fleischlich Entstandenen doch geistlich neugeschaffen werden müssten, weil Fleisch und Blut das Himmelreich nicht ererben und das Verwesliche die Unverweslichkeit nicht anziehen könne, d. h. das Ethische wird zu Gunsten des Physisch-Magischen ausgeschaltet. In derselben Verbindung mit der Kindertaufe, wie hier III, 24 wird der Satz nicht nur in jenem libellus fidei der Aquilejenser III, 19 f. (s. oben), sondern auch in dem pelagianischen Brief v. 419 vertreten, dessen Spuren uns in Praed. l. II be-

gegneten, c. II. ep. Pelag. I, 22. Wem diese Stellen noch nicht ausreichen zum Beweise, dass auch die Anerkennung der Kindertaufe „zur Vergebung der Sünden“ pelagianischen Ursprung nicht ausschliesst, so wenig dieselbe ins Schema passt, der vergleiche die starken Worte Julians bei August. op. imp. I, 53: nos in tantum gratiam baptismatis omnibus utilem aetatibus confitemur, ut cunctos, qui illam non necessariam etiam parvulis putant, aeterno feriamus anathemate.[1]

Damit aber erschöpft sich die Polemik des Verfassers gegen Pelagius. Kann diese also mit nichten das Resultat erschüttern, dass der Verfasser selbst pelagianische und speziell julianistische Anschauungen vertritt, so wird dieser sachliche Nachweis nun noch durch den formellen unterstützt, dass er direkt pelagianische Literatur benutzt.

Dass der Anonymus den obengenannten zweiten Gedanken bei Pelagius angreift, ist vielleicht durch den Zusammenhang veranlasst, in dem er ihn mit dem ersten verbunden bei Pelagius selbst fand. Er zitiert nämlich ausdrücklich den Paulus-Kommentar des Pelagius und zwar in seiner ersten Gestalt, die sich am reinsten in dem erst jetzt durch Zimmer (Pelagius in Irland, 1901) wiederaufgefundenen und kollationierten St. Galler Codex erhalten hat. In der ganzen Diskussion spielt der Römerbrief eine beherrschende Rolle. Dass zu Röm. 5, 15 im Kommentar des Pelagius anstössige Bemerkungen standen, lesen wir bei Aug. de peccat. mer. III. 1 ff. in Marius Mercators Commonitorium (Migne 48, 88 ff.). In dem unter dem Titel des Hieronymus überlieferten verstümmelten Pelagiuskommentar (Migne 30, 670) finden sich diese Stellen nicht mehr, wohl aber in der neugefundenen St. Galler Handschrift s. Zimmer S. 296. Und eben diese stehen nun auch hier I, 88 als aus Pelagius selbst entnommen. Ich stelle die 4 Berichte nebeneinander.

Pelagius	Praedestinatus	Augustin	Marius Mercator
„Si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia dei et donum in gratia unius hominis	Ipse autem Pelagius in commentario suo ad Romanos scribit; dum ageret illum locum quo ait apo-	Verum post paucissimos dies legi Pelagii quaedam scripta — — quae in Pauli ap. epistolas expositiones	

1) Vgl. Harnack III, 187, Bruckner S. 159.

Pelagius

Jesu Christi in plures habundavit". Plus prevaluit justitia vivificando quam peccatum in occidendo, quia Adam tantum se et suos posteros interfecit, Christus autem et qui erant tunc in corpore et posteros liberavit. Hi autem qui contra traducem peccati sunt, ita illum inpugnari nituntur: si Adae inquiunt peccatum etiam non peccantibus nocuit, ergo et Christi justitia etiam non credentibus prodest, quia similiter immo et magis dicit per unum salvari quam per unum ante perierunt. Deinde aiunt, si baptismum mundat antiquum illud delictum, qui de duobus babtizatis nati fuerint, debent hoc carere peccato. Non enim potuerunt ad filios transmittere quod ipsi minime habuerunt. Illud quoque accidit, quia si anima non est ex traduce sed sola caro, ipsa tan-

Praedestinatus

stolus: „Quoniam per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt" tangens Caelestium, qui contra traducem peccati primus scripsit, his verbis ait. Hi, inquit, qui contra traducem veniunt, ita illam impugnare nituntur: si Adae peccatum etiam non peccantibus obfuit, ergo et Christi gratia etiam non credentibus prodest.

Addunt etiam hoc: si baptismus tollit originale illud peccatum, de duobus baptizatis nati debent hoc carere peccato: quomodo enim mittunt ad posteros quod ipsi in se minime habuerunt? Haec sicut ab ipso Pelagio sunt scripta posuimus.

Augustin

brevissimas continerent, atque ibi comperi, cum ad illum venisset locum, ubi dicit apostolus, „per unum hominem peccatum intrasse in mundum et per peccatum mortem atque ita in omnes homines pertransisse, quandam eorum argumentationem, qui negant parvulos peccatum originale gestare. — Sic ergo argumentatio posita est: Hi autem, inquit, qui contra traducem peccati sunt, ita illam impugnare nituntur: si Adae, inquiunt, peccatum etiam non peccantibus nocuit, ergo et Christi justitia etiam non credentibus prodest: quia similiter, immo et magis dicit per unum salvari, quam per unum ante perierunt. Deinde aiunt, si baptismus mundat etc. (wörtlich = Pelagius): non enim potuerunt ad posteros transmittere, quod ipsi minime habuerunt. Illud

Marius Mercator

Hi autem, qui contra traducem peccati sentiunt, acriter eos qui defendunt traducem, impugnare conantur. Si peccatum, inquiunt, Adae etiam non peccantibus nocuit, ergo et Christi justitia non credentibus prodest, quoniam similiter, immo plus dicit apostolus, per unum liberari, quam per unum ante perierat. Deinde dicunt, inquit: si baptismus mundat antiquum illud veternosumque peccatum, qui de duobus baptizatis nati fuerint, debent hoc carere peccato. Non enim poterunt ad posteros transmittere, quod ipsi minime habuerint. In hoc addunt, inquit, quo-

Pelagius	Praedestinatus	Augustin	Marius Mercator
tum habet traducem peccati et ipsa sola poenam meretur, injustum esse dicentes ut hodie nata anima non ex massa Adae tam antiquum peccatum portet quam alienum. Dicunt etiam nulla ratione concedi, ut deus, qui propria peccata remittit, imputet aliena.		quoque accedit, inquit, etc. (wörtlich = Pel.) Dicunt etiam, inquit, nulla ratione etc. (= Pel.)	niam si anima non est ex traduce, sicut nec est, sed sola caro habet traducem peccati, sola et poenam meretur. Injustum est enim, ut hodie nata anima non ex massa Adae tam antiquum peccatum portet alienum: quin et rationabile est, ut deus, qui propria peccata dimittit, non imputet alienum.

Man beachte, dass der Praedestinatus allein die Angabe hat, Pelagius habe mit denen, die diese Sätze gebraucht hätten, den Caelestius gemeint, der zuerst „contra traducem“ geschrieben habe. Er scheint also auch den Caelestius gelesen zu haben.

Bleibt hier immerhin noch ein gewisser Zweifel, ob der Verfasser des Praedestinatus nicht vielleicht nur Augustin vor sich gehabt hat, mit dem er Einiges gemein hat (z. B. das ungenaue Zitat Röm. 5, 12 statt 5, 15), so tilgt diesen ein Vergleich des 3. Buches mit dem Pelagiuskommentar. Ich führe nur folgende Stellen zum Beweise dafür an, dass für die Auslegung des Verfassers hier die Quelle zu suchen ist. Man vergleiche zu Röm. 7 Praed. III, 14, Migne 53, 653 mit Pseudo-Hieron. = Pelagius, Migne 30, 678.

Praedestinatus:	Pelagius:
Constat ergo quod non suam apostolus, sed alterius, id est carnalis viri, voluit hoc loco declarare personam. Ille est venumdatus sub peccato — —	Item hoc ex persona ejus dicitur, qui peccandi consuetudinem habet et carnis vitiis tenetur obnoxius.

Vgl. dazu Migne 30, 675 unten, 677 Mitte und Aug. c. II. ep. Pel. I, 8 f., op. imp. I, 67.

„Condelector tamen legi Dei secundum interiorem hominem“, id est interior homo meus, in quo est intellectus meus, condelectatur legi dei, quae dicit unum et invisibilem deum debere adorari.

„Condelector etc“. Consentio legi secundum mentem. Item interior homo noster rationabilis et intelligibilis est anima quae consentit legi dei.

Zu Röm. 9, 10 ff. Praedest. 633 f. mit Ps.-Hier. 688.

Praedestinatus:

In Geneseos libro de Rebecca dictum est: duae gentes — — (Gen. 25, 23). Prophetia ergo non de his est qui secundum carnem nascebuntur, sed de duobus populis Judaeorum et gentium.

Pelagius:

In Geneseos libro dictum est: Duae gentes etc. Ergo prophetia non de his est, qui secundum carnem sunt Jacobi et Esau, sed de his qui futuri erant, ex operibus boni et mali (vorher aus Juden und Heiden).

Im Zusammenhang damit steht bei Pelagius der Hinweis auf die Stelle Ezech. 33: Praescientia dei non praejudicat peccatores, si converti voluerint. Dicit enim per Ezechielem: Si dixero peccatori, morte morieris: et ille conversus justitiam fecerit, vita vivet et non morietur. Vgl. den Gedankengang Praedest. 632 f. und dasselbe Zitat zusammen mit l. II, 622 BC; an der letzteren Stelle waren wir bereits auf den Pelagiuskommentar gestossen.

Gerade aber bei der Auslegung von Röm. 9, 633f., 635f. wird man über Pelagius wieder zu Julian weitergeführt, dessen exegetische Behandlung op. imperf. I, 131 ff. dem Verfasser offenbar bekannt ist, speziell findet sich hier I, 134f. die Vorlage für die Entwertung der unbequemen Stelle Röm. 9, 22 von den „Gefässen des Zorns“ durch 2. Tim. 2, 20—22, wonach es eines jeden Sache ist, sich zu einem Gefäss der Ehre zu reinigen. Und sollte der Verfasser die Schlusskapitel 29—31, die so sehr aus der Julian'schen Auffassung über Ehe und Konkupiscenz heraus geschrieben sind, dass schon Auvraeus meinte, man höre Julian selbst reden, geschrieben haben, ohne dessen Ausführungen selbst gelesen zu haben — einen Satz wie den nec enim esse potuit aut sine conjunctione (nuptiarum) commixtio aut absque commixtione conjunctio ohne Kenntnis des Julian'schen nihil aliud esse nuptias quam corporum commixtionem (Aug. c. Jul.) V,

16 62)? Ist dem aber so, so dürfte auch das Zusammentreffen der Anathematismen im Praed. III, 24 und im libellus fidei der Aquilejenser nach Auswahl und Formulierung nicht zufällig sein.

Mit alledem, speziell auch mit dem zuletzt Genannten, bewegen wir uns in einer Richtung, die mit unseren Erhebungen über Buch II durchaus im Einklang ist. Der julianistisch gerichtete Anti-Augustiner, der als der Verfasser des 3. Buches festgestellt ist, könnte sehr wohl der Kompilator auch des 2. sein. Abgesehen von der Differenz im sprachlichen Gewand, die man zum grossen Teil ja darauf schieben könnte, dass dort der Autor sich frei gehen lassen kann, während er hier fremde Gedanken unter fremder Etikette zusammenschweisst, erhebt sich aber doch noch eine andere, innerlichere Schwierigkeit. Sprach oben für die Echtheit von Buch II das negative Moment, dass für einen Fälscher der Augustinismus noch zu wenig nach seinen gefährlichen Konsequenzen dargestellt und zu wenig karrikiert zu sein schien, so nun das positive, dass erst die Widerlegung diese kompromittierende Arbeit vollkommen durchführt, indem sie das Ungünstige noch übertreibt, das Günstige aber unterdrückt. So leistet sie namentlich in der Entstellung und Unterschiebung von Motiven das Äusserste; z. B. über Röm. 9, 16, 648 A zu 624 B: Vultis enim ut nemo velit bonum, nemo currat ad bonum — 658 B: Ipsum autem quod dicitis quia (gratia) praecedit, idcirco dicitis, ut homo in criminibus positus velle suum faciat quiescere et exspectet ut veniat ad eum prior gratia — —. Zu dem Satze: Non enim cum rogaremus neque cum peteremus, sed cum inimici essemus, reconciliati sumus deo, non per nostram voluntatem, sed per mortem filii ejus, heisst es (660 A): Jubetis ergo ut non rogent homines deum ut reconcilientur ei, sed efficiantur inimici ejus, ut possit stare apostoli Pauli sententia etc. Dafür lässt der Polemiker die Stellen, die uns oben als besonders innerliche und ethische erschienen, weg, das desperatione tua concuteris 639 C sogar in der Wiedergabe der Vorlage, wie er denn diese überhaupt am Anfang freier citiert. Auch der Satz dei ergo voluntas et effectus est in bono hominis ist c. 16 Anfang ins Zitat nicht aufgenommen, und mit dem dignos 624 A weiss er p. 644 A nichts anzufangen.

Aber eben diese letzte Stelle zeigt wieder, dass es voreilig

wäre, aus solcher Nichtberücksichtigung weitgehende Schlüsse zu ziehen. Denn wie wir schon oben an einer anderen Stelle anmerkten — S. 17 zu 622 C —, steht man nicht etwa vor der Notwendigkeit der Annahme, dass sich der Fälscher mutwillig Schwierigkeiten in den Weg legt, mit denen er dann nicht fertig wird — was ja freilich sehr unwahrscheinlich wäre —, sondern dies Vorkommen sympathischer Züge, die dann in der Bekämpfung wieder unterschlagen werden, erklärt sich einfach daraus, dass sie aus der augustinischen Vorlage in die Kompilation des Fälschers eingedrungen sind: selbst in dieser Maske wirken diese Gedanken noch so echt und ernst. Bei unserer Stelle mag z. B. das Wort Prospers in der ep. ad Ruf. 9 Anf. eingewirkt haben: hoc ergo tanto et tam ineffabili bono nemo inventus est dignus, sed quicunque electus est a deo, factus est dignus, oder das den „Semipelagianern“ in den Mund gelegte Wort im Briefe Prospers an Aug., Migne 51, 69 B. Beide Stellen stehen in einer Umgebung, die auch sonst im Praed. II anklingt, in der Nähe der letzteren kommt speziell auch das Motiv der desperatio vor (ob. S. 13). Im übrigen aber sind Erwägungen und Urteile dieser Art recht subjektiv. Wer will dem Fälscher zumessen, wie weit er in seiner Arbeit, die doch den Eindruck des Echten machen sollte, echtes Gut hineinarbeiten und wie leicht er es dann in seiner Widerlegung sich wiederum machen durfte! Und schliesslich mag es für diese Differenzen noch eine andere Erklärung geben, die erst später zu berühren ist.

Weit konkreter als diese Räsonnements ist die bisher noch nicht berührte Tatsache, dass III, 13/14, 652 eine so dreiste literarische Fälschung steht, dass man dem Verfasser auch mehr und Grösseres zutraut. Hier schreibt er nämlich dem Arius und zwar „seinem 3. Buch“ einen Spruch freilich allerallgemeinsten Charakters zu (in tertio libro suo epigramma hujusmodi posuit) mit diesem Wortlaut: nos verba filii dei accepimus et vera credimus, vera etiam confitemur, um daran die Bemerkung zu knüpfen, dass jener sich mit Unrecht auf die Worte Christi berufe, da er es nicht verstanden habe, den einen Spruch (Joh. 14, 28) durch den anderen (Joh. 10, 30) auszulegen und so zu seiner grossen Häresie gekommen sei; wie aber „der fluchwürdige Arius“ „an der Spitze (in capite) seines 3. Buches“ gethan habe, woran er soeben erinnert habe, genau so thäten auch die Praedestinati,

wenn sie sich auf Paulus beriefen — apostoli verba sunt, nostrum nihil addidimus — und doch nicht Röm. 7, 19 durch andere Worte desselben Apostels wie Gal. 2, 20 auslegten. Wir wissen schlechterdings nichts von einem wenigstens 3 Bücher umfassenden scheinbar dogmatischen Werke des Arius, und, was der Verfasser Buch I, haer. 49 an eigener Kenntnis über den arianischen Streit verrät, lädt wahrlich nicht zu einer ernsthaften Untersuchung darüber ein, ob nicht er allein uns eine unschätzbare Nachricht über die Schriftstellerei des meist umstrittenen Ketzers möchte hinterlassen haben. Wir können nur urteilen, dass hier eine reine Erfindung vorliegt, gemacht, um unter Bezeugung eigener Orthodoxie die Gegner durch die Parallele mit Arius zu diskreditieren. Damit ist man aufs beste auf die Erscheinungen vorbereitet, die uns die Analyse von Buch I zeigt.

III.

Dass das 1. Buch, die Häreseologie, ein organischer Bestandteil des Ganzen, unter dem polemischen Gesichtspunkt geschrieben und also auch zu verstehen ist, erhellt aus dem Bisherigen. In welchem Masse das historische Interesse zurücktritt. zeigt allerdings erst die genaue Betrachtung des Einzelnen.

1. Möller nennt es l. c. ein Buch „in der Weise der alten Häreseologen und mit Anschluss an Augustin's de haeresibus“; schon die flüchtige Vergleichung lehre, dass diese Schrift sehr stark benutzt sei. Von der Weise anderer Häreseologen und auch Augustin's unterscheidet es sich dadurch, dass es zu jeder Häresie einige Sätze über ihre Widerlegung, eventuell auch eigene Widerlegung zufügt — darüber nachher. Soweit aber die Darstellung der Ketzereien in Betracht kommt, so zeigt ein Wort für Wort vorgenommener Vergleich eine so starke Benutzung von Augustin's de haeresibus, dass für eine zweite Quelle überhaupt kein Raum bleibt. Es ist durchweg, bis auf die 3 letzten Häresien der Pelagianer, Nestorianer und Prädestinatianer, vielmehr ein Auszug, ja in den allermeisten Fällen eine einfache, ganz oder fast wörtliche Abschrift Augustin's. Abweichungen in der Reihenfolge sind verschwindend. Bei Augustin folgt auf Simon und Menander

richtiger gleich Saturnin, der als des letzteren Schüler galt, dann erst Basilides und Nicolaus, hier ist Saturnin nachgestellt. Die Häresien 68, 71, 73—80 sind bei Augustin ohne Sektennamen, meist nur mit einem Satze charakterisiert. Daraus macht der Anonymus hier (mit Ausnahme von 80) griechische Sektennamen, z. B. Augustin 73: Alia est haeresis quae dicit in Christo divinitatem doluisse cum figeretur caro ejus in cruce, vgl. Praedest. 73: Septuagesima et tertia haeresis est Theoponitarum. Hi dicunt in Christo, dum pateretur, divinitatem sic doluisse, sicut potest dolere anima, dum corpus suppliciis agitur. Oder Aug. haer. 76: Alia dicit corpus hominis, non animam esse imaginem dei, vgl. Praed. 76: Septuagesimam et sextam haeresim fecerunt Homuncionitae, qui dicunt in corpore hominis esse imaginem dei, non in anima. Analog kommen Gymnopodae, Adelofagi, Triscilidae, Hydrotheitae, Ametritae, Psychopneumones, Adecerditae zustande. Immerhin ist der Verfasser nicht ohne Kenntnis des Griechischen. Interessant ist, wie der Verfasser den Mangel haer. 67 auszugleichen versteht. Augustin: Haeresin quandam sine auctore et sine nomine Philaster commemorat, quae dicit hunc mundum etiam post resurrectionem mortuorum in eodem statu, in quo nunc est, esse mansurum, neque ita esse mutandum, ut sit caelum novum et terra nova, sicut sancta scriptura promittit. Daraus wird beim Praedestin. 67: Sexagesima et septima haeresis est Satanniorum, a Satannio. Hi dicunt, post resurrectionem mortuorum, in eodem statu, in quo nunc sumus, nos esse mansuros, neque ita esse mutandos, ut sit caelum novum et terra nova, sicut sancta scriptura promittit. Dass hier der augustinische Text vorliegt, ist unleugbar, aber aus mundus wird nos, wodurch nicht nur eine andere Lehre, sondern infolge des Nachsatzes ut sit etc. ein vollendeter Unsinn wird, und der Unkenntnis Philasters wird durch einen Aug. 57 bei den Euchiten genannten, aber nicht weiter verwendeten Ketzernamen aufgeholfen und wiederum aus diesem ein Sektenstifter Satannios entnommen.

Das führt schon von den Überschriften zum Text. Der Autor scheint neben Augustin noch Philaster zu benutzen. Haer. 52 fügt er hinzu: Philaster scribit Macedonium spiritum sanctum deitatem patris et filii dicere, quo dictu videtur proprietatem suam sancto spiritui denegare. Aber sieht man genauer zu, so hilft er nur wieder phantasievoll einem Mangel bei Augustin ab:

Quamvis a nonnullis perhibeantur non deum, sed deitatem patris et filii dicere spiritum sanctum, et nullam propriam habere substantiam. Leider kommen aber bei Philaster die Macedonianer gar nicht vor. Dagegen stammt die Angabe haer. 72 vom Sektenstifter Rhetorius wirklich aus Philaster — nach Augustin, aus dem der Verfasser die Angabe entnimmt. Indessen haer. 57 zeigt er doch seine breite Quellenbasis! Nach Behandlung der Messalianer und Euchiten heisst es: „Bis zu diesen kam Epiphanius und schwieg. — — Aber weil auch Philaster selbst in seinen Büchern, in denen er Geschichten verschiedenen Inhalts behandelt hat, auch die Ketzereien, die zu allen übrigen Zeiten entstanden sind, [behandelt], ziehen wir aus seinen Büchern nun allein die Häresien und führen sie vor". Leider ist aber auch das lediglich Augustin: Usque ad istos ergo de haeresibus opus suum perduxit supradictus episcopus Cyprius — — Nunc ergo addo quas Philaster posuit, nec posuit Epiphanius. Nur dass er statt des für ihn unbrauchbaren Exkurses Augustins über die Grundsätze seiner Benutzung des Epiphanius die geistreiche Zwischenbemerkung einschiebt: „Ich glaube, dass er bis zu dieser Zeit gelebt hat, denn (!) Vergangenheit und Gegenwart kann die menschliche Wissbegier anzeigen, Gott aber allein die Zukunft voraussagen" — und dass sein scheinbar gelehrtes Gerede über Philaster's Geschichtenbücher verrät, dass er ihn überhaupt gar nicht kennt.

Aber vielleicht Epiphanius! Er wird in acht Häresien als Quelle des Verfassers angeführt, überall haben wir in Wahrheit nur Augustin vor uns, ganz wörtlich oder etwas gekürzt, etwas ausgesponnen, paraphrasiert, mit naheliegenden kleinen Zusätzen versehen — für welche Arbeitsweise die Stellen zugleich Beispiele sein mögen.

Augustin:	Praedestinatus:
haer. 27:	
Pepuziani a loco quodam nominati sunt, quam civitatem desertam dicit Epiphanius. Hanc autem isti divinum aliquid esse arbitrantes Hierusalem vocant; tantum dantes mulieri-	Vicesima septima Pepuzianorum, qui a loco quodam nominati sunt. Quam desertam civitatem dicit Epiphanius: hanc autem isti divinum aliquid esse arbitrantes, Hierusa-

bus principatum, ut sacerdotio quoque apud eos honorentur.

Dicunt enim Quintillae et Priscillae in eadem civitate Pepuza Christum specie feminae revelatum; unde ab hac Quintilliani etiam nuncupantur. Faciunt et ipsi de sanguine infantis quod Cataphrygas facere supra diximus.[1] Nam et ab eis perhibentur exorti. Denique alii hanc Pepuzam non esse civitatem, sed villam dicunt fuisse Montani et prophetissarum ejus Priscae et Maximillae, et quia ibi vixerunt, ideo locum meruisse appellari Hierusalem.

lem vocant. Tantum dantes mulieribus principatum, ut sacerdotio quoque apud eos honorentur. Dicunt enim duas ecclesias, Quintillae et Priscillae, in eadem civitate Pepuza. Unum sunt cum Cataphrygis. Contemptui autem eos habent, quod se isti Pepuziani caeteris aestiment meliores. Dicunt enim hanc Pepuzam villam fuisse Montani, Priscae et Maximillae et quia ibi coeperunt praedicare et ibi vixerunt, ideo locum appellarunt Hierusalem. Et quia habitatores loci sunt, ideo caeteris se esse meliores ascribunt.

haer. 28:

Artotyritae sunt quibus oblatio eorum hoc nomen dedit. Offerunt enim panem et caseum, dicentes a primis hominibus oblationes de fructibus terrae et ovium fuisse celebratas. Hos Pepuzianis jungit Epiphanius.

Vicesima octava haeresis Artotyritas suos vocat quibus hoc nomen oblatio dedit. Offerunt enim panem et caseum, dicentes a primis hominibus oblationes deo de fructibus terrae et ovium fuisse celebratos. Hos Pepuzianis jungit Epiphanius, [contra quos nullus dignatur est nec loqui].

haer. 32:

Elcesaeos et Sampsaeos hic tanquam ordine suo commemorat Epiphanius, quos

Tricesima et secunda haeresis Helceseorum. Hos quidam Helchi nomine pseudopro-

---

1) Dagegen hatte sich Praedest. haer. 26 ausgesprochen, musste es also auch hier weglassen. Er hat dafür die nach dem Zusammenhang selbstverständliche Notiz eingesetzt, dass die Pepuzianer sich besser als die anderen vorkamen (zum Schluss wiederholt), aber den Satz von den Erscheinungen Christi in Frauengestalt, den Augustin aus Epiph. 49, 1 hat, zerstört.

dicit a quodam pseudopropheta esse deceptos qui vocabatur Elci, ex cujus genere duas mulieres tanquam deas ab eis perhibet adoratas. Caetera Hebionaeis tenera similia.

pheta decepit; ex cujus genere duas mulieres tanquam deas ab eis perhibetur adoratas. Caetera Hebioneis similia tenere ab Epiphanio asseruntur.

haer. 39:

Angelici, in angelorum cultu inclinati, quos Epiphanius jam omnino defecisse testatur.

Tricesima et nona haeresis Angelicorum est. Hi Angelicos se vocari voluerunt. Dicunt enim angelos debere adorari et excoli animo et ipsis preces effundi, ut ipsi quem sciunt posse plus a se ipsi faciant votis hominum et petitionibus subvenire. Hos Epiphanius jam omnino defecisse testatur [victos a Theophilo Apameo episcopo].

haer. 42:

Origeniani a quodam Origene dicti sunt, non ab illo qui fere omnibus notus est, sed ab alio nescio quo, de quo vel sectatoribus ejus Epiphanius loquens, Origeniani, inquit, cuiusdam Origenis, turpis autem sunt operationis isti; sunt nefanda facientes, sua corpora corruptioni tradentes.

Quadragesimam et secundam haeresim Origeniani inchoaverunt, a quodam Origene, non illo qui fere omnibus notus est, sed alio Syro quodam sceleratissimo; de quo dicit Epiphanius quod tam turpia docuerit, ut nec debeant per scripturam ad nostros posteros destinari.

haer. 43:

Origeniani, inquit, alii, qui et Adamantii tractatoris, qui et mortuorum resurrectionem repellunt, Christum autem creaturam et spiritum sanctum introducentes, paradisum autem

Quadragesimam et tertiam haeresim alii Origeniani continuo subsecuti sunt, ut dicit Epiphanius, qui et mortuorum resurrectionem negant: Christi autem creaturam esse

et caelos et alia omnia allegorizantes. Haec quidem de Origene Epiphanius. — —

sanctum spiritum dicunt, paradisum autem et caelos allegorice dicta firmantes. — —

haer. 50:

Vadianos, quos appellat, Epiphanius schismaticos, non haereticos vult videri. Alii vocant Anthropomorphitas, quoniam deum sibi fingunt cogitatione carnali in similitudinem hominis corruptibilis, quod rusticitati eorum tribuit Epiphanius, parcens eis ne dicantur haeretici. Eos autem separasse se dicit a communione nostra culpando episcopos divites et pascha cum Judaeis celebrando. Quamvis sint, qui eos in Aegypto ecclesiae catholicae communicare asseverent. De Photinianis autem, quos isto loco Epiphanius commemorat, jam superius satis locutus sum.

Quinquagesimos Audianos memorat Epiphanius, non quidem haereticos, sed schismaticos: quos alii Anthropomorphitas vocant, quoniam deum sibi fingunt cogitatione carnali, in similitudine imaginis corruptibilis hominis dicentes: (folgen 4 Psalmstellen, die von den Augen und Fingern, dem Sitzen und Stehen Gottes handeln). Quia ergo in nullo alio errant, mitius eos agens Epiphanius noluit haereticos nominare, dans veniam rusticitati. Quod autem nobis non communicant, divitias habere nostros episcopos clamant, quas Christus etiam laicos contemnere jubet. Pascha cum Judaeis celebrant.

Endlich kommt der Verfasser haer. 84 bei Helvidius und seinen Anhängern auf Epiphanius zu sprechen. Ebenso Augustin, der den Satz zufügt: sed mirum ni istos praetermisso Helvidii nomine Antidicomaritas Epiphanius appellavit, bekanntlich im Panarion haer. 78. Daraus hat der Verfasser, der nach Augustin 57 die grosse Epiphaniusquelle für abgeschlossen halten musste (vgl. bei ihm selbst: et siluit), eine eigene Schrift gemacht: Epiph. autem noster, scrutator haereticorum, scribens contra hos libellum, qui in illo tempore hanc blasphemiis plenam assertionem proferebant, Antidicomaritas eos censuit appellari.

Er kennt Epiphanius so wenig selbst wie Philaster. So

kann er auch haer. 25 (Tatiani et Encratitae), die sonst sichtlich aus Augustin übernommen ist, aus dem Schlusssatz Augustin's (Epiph. Tatianos et Encratitas ita discernit etc) den Namen des Epiphanius herausnehmen, ihn zum besonderen Bestreiter machen und zum Bischof von Ancyra in Galatien erheben.

So ist denn auch eitel Blendwerk, wenn er an einigen Stellen behauptet, neben Epiphanius noch Einsicht in mehrere andere Quellen genommen zu haben.

haer. 37:

Augustin	Praedestinatus
Valesii et seipsos castrant et hospites suos, hoc modo existimantes deo se debere servire.	In tricesimam et septimam haeresim Valesii incurrunt, qui infelices et seipsos castrant et hospites suos. Hoc modo dicunt illud impleri: qui se castraverunt propter regnum caelorum (Mtth. 19, 12).
Alia quoque haeretica docere dicuntur et turpia; sed quae illa sint nec ipse commemoravit Epiphanius nec uspiam potui reperire.	Alia quoque haeretica docere dicuntur et turpia, sed quae illa sint nec ipse Epiphanius commemorat nec uspiam potui reperire.

Zu noch stärkerer Täuschung regte die kritische Bemerkung Augustin's zu haer. 83, dass er ausser den erwähnten bei Eusebius-Rufin nur noch eine Härese gefunden habe, den Verfasser an.

Augustin.	Praedestinatus.
Cum Eusebii historiam perscrutatus essem, cui Rufinus a se in Latinam linguam translatae subsequentium etiam temporum duos libros addidit, non inveni aliquam haeresim, quam non legerim apud istos, nisi quam in sexto libro ponit Eusebius, narrans eam extitisse in Arabia. Itaque hos haereticos, quoniam nullum eorum ponit auctorem,	Octogesimam et tertiam haeresim in sexto libro historiographus noster ponit Eusebius, quam nec Epiphanius alicubi memoravit nec Polycrates nec Africanus nec Hesiodus, qui Graeco sermone universas haereses describentes volumina multorum condidere librorum. In sexto itaque, ut dixi, libro narrat Eusebius esse in Arabia

Arabicos possumus nuncupare, qui dixerunt, animas cum corporibus mori atque dissolvi et in fine saeculi utrumque resurgere. Sed hos disputatione Origenis praesentis et eos alloquentis celerrime dicit fuisse correctos.

haereticos, quorum quia auctorem non memorat, nos possumus eos nuncupare Arabicos. Hi, inquit, dicunt, animas cum corporibus mori atque dissolvi et in fine saeculi utrumque reparari. Sed hos disputatione Origenis magna memorat ex parte revocatos.

Aus dieser Stelle ersieht man zugleich, dass die Überschrift des 1. Buches, die Hinkmar verführte, dasselbe dem Hygin zuzuschreiben und die auch, wenngleich arg entstellt, dem Codex Augiensis nicht fehlt,[1] ursprünglich ist: Epitome Ecdiceseos Hygini contra haeresiarchas et Categoricorum Epiphanii contra sectas et Expositionum Philastri, qui hos transferens in Latinum sermonem de Graeco, cum Ariani damnarentur, edidit. Prior Hyginus, post hunc Polycrates, Africanus, Hesiodus, Epiphanius, Philaster; hi diversis temporibus diversas haereses pertexuerunt. Zunächst bestätigt uns der Satz, dass der Verfasser, der des Epiphanius Werk „Beschuldigungen" und des Philasters Buch „Auslegungen" betitelt, beide nicht gekannt hat. Dabei sind die letzteren hier zu einer lateinischen Übersetzung der ersteren (bzw. des Epiph. und Hygin.) geworden, im Gegensatz zu der schon besprochenen späteren Stelle im Text, wo von verschiedenen Geschichtenbüchern des Philaster, in denen auch Häresien berührt werden, die Rede ist. Der chronologische Zusatz „Als die Arianer verdammt wurden", der so ziemlich fürs ganze 4. Jahrhundert passt, lautet übrigens im Augiensis[2]: „damit die Arianer aus den Schriftwerken der Griechen verurteilt würden (ut de grecorum syntasmatibus [lies syntagmatibus] Ariani damnarentur). Von den Ketzerbestreitern Hygin, Polycrates, Africanus und Hesiod, die uns chronologisch als Vorläufer jener beiden aufgereiht werden, weiss die Geschichte sonst nichts. Man wird nicht umhin können, sie für freie Erfindung zu halten. Dafür fehlen die Justin, Irenaeus, Hippolyt etc., ja auch Augustin.

1) Er hat aus den ersten zwei griechischen Worten, die der Schreiber nicht verstand, gemacht: incipit omegdiscyas.

2) Aber nicht im Casinensis saec. X, s. Reifferscheid a. a. O.

Der codex Augiensis lässt den Text beginnen: Incipit epitoma cathegoricorum, den Epiphanius damit zur Hauptquelle machend. Während der Verfasser die angeführten Quellenschriften teils erdichtet teils nicht selbst kennt, verschweigt er das Werk, von dem sein Buch nichts weiter als ein Plagiat ist, Augustin's de haeresibus. Bedenkt man, dass es gerade der von ihm im Grunde bekämpfte Gegner ist, den er kahl rupft — selbst die lange Darstellung des Manichäismus. 4 Spalten bei Migne, ist bis auf Kleinigkeiten wörtlich abgeschrieben — nicht nur um sich mit den Federn des Feindes zu schmücken, sondern um in diesem Aufputz ihn anzugreifen, so weiss man schon hier nicht, ob man mehr seine Unbildung oder seine Frechheit bewundern soll.

2. Jedenfalls sind wir dadurch wieder nachdrücklich erinnert worden, dass wir es mit einem dogmatisch-polemischen Pamphlet zu thun haben. Eben hieraus schreiben sich eine Reihe Veränderungen her, die er mit seiner Vorlage vornimmt. Dass er den Pelagianismus, mit dem Augustin schloss, so nicht brauchen konnte, sondern ganz neu bearbeiten musste, und dass er als 89. und 90. Häresie die nestorianische und die vorliegende prädestinatianische hinzufügte, ist erwähnt. Tritt hier zuletzt der konkrete polemische Zweck, dem das ganze Werk seinen Ursprung verdankt, unverhüllt zu tage, so beeinflusst er doch auch in den früheren Partien die geschichtliche Darstellung nicht unerheblich.

Schon die Gnosis (—25) bot ihm Gelegenheit. So wird haer. 16 bei Heracleon gegen sittliche Indifferenz polemisiert und eine Lehre von Sünde und Taufe hinzugefügt, wonach dieser Ketzer behauptet habe, der einmal Getaufte könne so wenig Sündenschuld annehmen wie das Feuer den Schnee, möchten seine Handlungen noch so sehr mit Sünde gemischt sein; so schiebt er haer. 19 bei den Sethianern zwischen die augustinischen Worte ein: ex quo semine sibi deus justos eligeret, um so die Lehre von der Gnadenwahl als gnostische Ketzerei hinzustellen (s. u.). So unternimmt er namentlich haer. 65 f. eine kluge Verschiebung. Die hier genannten Coluthiani und Floriani ergänzten sich nach Augustin in der Art, dass die ersteren sagten, Gott mache nicht die Übel (non facere mala), entgegen Jes. 45, 7 (Ego deus creans mala), die letzteren, Gott habe die Übel geschaffen (creasse

mala), entgegen Gen. 1, 31 — die ersteren irrten, sofern Gott allerdings die gerechtesten Strafen, also mala auferlege, die letzteren, sofern Gott freilich böse Naturen und Substanzen nicht schaffe (malas creando naturas atque substantias). Daraus macht der Pelagianer folgendes: Die Coluthianer sagen, Gott habe Böses und Gutes geschaffen gemäss Jes. 45, 7 (Ego deus creans mala et faciens bona), d. h. er verheisse Heil und Unheil seinem Volke, sie wendeten aber das Wort a specie ad substantiam und machten Gott zum Schöpfer des Bösen, so dass Gottes Wort Lev. 26, 23 f. verkehrt werde: wenn Ihr recht wandelt, so werde auch ich mit Euch recht wandeln etc. Die Florianer aber lässt der Verfasser sagen, Gott habe die bösen und guten Seelen unabänderlich böse und gut geschaffen, was dem Verfasser dann wieder zu einer Kritik vom pelagianischen Standpunkt Veranlassung giebt (s. gleich).

In dasselbe Kapitel schlägt, wenn er unter dem Bilde der Proklinianisten (60), Doketen, über die allerlei zu behaupten seine Quelle ihm freie Hand liess, die Methode der augustinischen Gegner geisselt als die Art und Weise von Häretikern: „Sie mischen sich unter die Gemeinde Gottes, damit sie nicht erkannt werden, ja sie kommunizieren mit den Unsrigen und täuschen die Einfältigen", vgl. den Prolog.

Damit verwandt ist die haer. 22. 43 angewandte Polemik, bei der allerdings noch ein zweites Moment in Betracht zu kommen scheint. An beiden Stellen wird an Origenes gezeigt, wie die Ketzer sich mit der Autorität eines Kirchenvaters decken, indem sie dessen Bücher fälschen und seinen orthodoxen Ruf dadurch zugleich gefährden. So haben die Anhänger des Apelles, die Origenes ebenso überwunden hat wie die Marcioniten (haer. 21), so dass er um ihretwillen „Periodeut", geistlicher Inspektor (vgl. syn. Laod. c. 57, Möller-v. Schubert, Kirchengesch. I, 700) und Wanderprediger in den Städten des Orients wurde, sich dadurch zugleich gerächt und gerettet, dass sie dessen Bücher callidissima argumentatione fälschten und sich auf ihn beriefen. Jeder verständige Leser des Origenes kann noch heute die von den Häretikern befleckten Stellen erkennen, und Pamphilus hat diesen Sachverhalt obendrein in seinem Apologeticus enthüllt. Man setze für Apelliten, Origenes und Pamphilus die Namen der Praedestinatianer, des Augustin und des Verfassers ein, und man

hat die damalige Situation. Mit einem anderen Ketzernamen kehrt die Sache an der zweitgenannten Stelle wieder. Bei Augustin war die zweite Sekte der Origeniani qui et Adamantii tractatoris gemäss seiner Quelle Epiphanius von dem grossen Kirchenlehrer abgeleitet, aber er hatte nach Epiphanius den Verteidigern des Origenes das Wort gegeben, um dann selbst von ihm abzurücken und unter Verweis auf de civitate dei die offenbaren Irrtümer, namentlich die Wiederbringung Aller zurückzuweisen. Bei Benutzung dieser Gedanken bietet unser Verfasser doch ein ganz anderes Bild. Nach dem wörtlich gleichlautenden Anfang aus Augustin, bezw. Epiphanius (ob. S. 43, nur mit Weglassung der Worte qui et Adamantii tractatoris) unterscheidet er auch diesen 2. Origenes von „unserem katholischen Schriftsteller Origenes". Die haeretici et perversi doctores haben Unkraut unter den Weizen gesät, nach Mtth. 13, 28. So erklärt sich der zwiespältige Eindruck, den der Leser des Origenes empfängt. Speziell für die Irrlehre der Apokatastasis wird ein eigener Haeresiarch, der Bithynier Ampullianus, namhaft und haftbar gemacht. Der habe, als er von der ganzen Kirche verurteilt worden war, die Bücher des Origenes in diesem Sinne gefälscht, namentlich die 4 Bücher *περὶ ἀρχῶν*. Aber der Klarsichtige erkennt die weissen Lappen auf der Purpurdecke. Wieder hat diesen Tatbestand „der heilige Märtyrer Pamphilus gezeigt, der tadellos das Bistum (!) verwaltete und die Gemeinde mit der gesunden Lehre bediente"! Der hat in seinem Apologeticus alles, was die Katholiken über Origenes aus Unkenntnis lügen, zunichte gemacht, indem er alles Anstössige als von den überwundenen Gegnern, das ganz Perverse aber als von jenen zwei Häretikern, die mit Origenes nur den Namen gemein hatten, herrührend nachwies. Wir haben von Pamphilus' Apologie des Origenes nur noch das 1. Buch, aber dass diese Mär von den fälschenden Apelliten und dem bösen Ampullianus nicht darin gestanden, ergiebt sich aus der Sache. Denn zur Zeit des Pamphilus brauchte man zu solchen Gewaltmitteln noch nicht zu greifen, und ein Pamphilus verteidigte nicht sowohl den von seinen „Irrtümern" gereinigten Origenes als vielmehr den echten, seinen über alles teuren Meister. Das gehört vielmehr erst in die durch die „origenistischen Streitigkeiten" geschaffene Situation um ca. 400, und es ist die Methode dieser späteren Retter

der origenistischen Orthodoxie gewesen, speziell des Rufin, die hier beschrieben wird. Jene Mären kommen auf den erfindungsreichen Verfasser, der unter fremdem Titel wieder die augenblickliche Lage geisselt und über Augustin hinaus nur weiss, dass Origenes 4 Bücher περὶ ἀρχῶν und Pamphilus eine Apologie für Origenes geschrieben habe — was z. B. in Hieronymus' Katalog 75 zu lesen war — und Origenes' angefochtene Rechtgläubigkeit durch die Annahme von Textverfälschungen gereinigt worden war — was von Rufin allgemein bekannt war. Man wird sich hier aber erinnern dürfen, dass Rufin der Lehrer des Pelagius gewesen, Pelagius von den Bischöfen unter des Origenisten Johannes Vorsitz in Jerusalem freigesprochen war und zwischen dem Intellektualismus und der Freiheitslehre des Origenes und der Pelagianer ein innerliches Band bestand. Denn immerhin ist es bemerkenswert, dass es der Verfasser unternimmt, auch wenn er noch andere persönlichere Zwecke damit verfolgt, an dem von massgebender Stelle fallengelassenen Origenes zum Ritter zu werden.

3. Bei weitem die bedeutendste Veränderung aber, die der Verfasser an seiner Quelle Augustin vornimmt, ist eine grundsätzlich durchgeführte Erweiterung, indem er an jede Darstellung einer Häresie ein Wort über ihre Bekämpfung zufügt. Dass auch diese Veränderung, die unsere Häreseologie vor allen anderen auszeichnet, dem dogmatischen Charakter des ganzen Werkes entspricht, erhellt ohne weiteres — was im 2. und 3. Buche im Grossen geschieht, Vorführung der Ketzerei und ihre Widerlegung, geschieht hier im Kleinen. Um so näher liegt die Vermutung, dass dabei die geschichtliche Wahrheit vollends Schiffbruch leidet, als hier eben seine Quelle fast durchweg versagte und er andere häreseologische Werke offenbar nicht kennt.

Nun hat freilich Harnack (Literaturgesch. I, 151. 792, A 1. und Texte und Untersuch. XIII, 1, 44f.) die Vermutung ausgesprochen, dass „das System, jeder Häresie einen Hauptpolemiker, der sie widerlegt hat, entgegenzusetzen“, nicht vom Verfasser des Prädestinatus herrühre, da dasselbe „bei der 58. Häresie aufhöre“, d. h. soweit als das Panarion des Epiphanius reiche. Er lässt also die Möglichkeit durchblicken, dass man vielleicht noch eine Bearbeitung des Epiphanius als Zwischeninstanz einschieben

müsse, der er jenes „System“ entnommen habe. Aber abgesehen davon, dass sich dann diese andere Quelle doch auch bei den Darstellungen der Häresien in den jeweils ersten Hälften der einzelnen Abschnitte geltend machen müsste, wo vielmehr nur Augustin abgeschrieben ist, liegen auch die Tatsachen etwas anders, als dort angenommen ist. Denn erstlich reicht das Panarion des Epiphanius nicht bis zur 58., sondern bis zur 57. Häresе (s. oben die Stelle) und mit dem haer. 58 als Bekämpfer der Metangismonitae genannten Bischof Diodor von Nikomedien reicht das genannte System bereits über Epiphanius hinaus. Aber es trifft auch nicht zu, dass im weiteren dies System aufhöre, wie es endlich auch für die Häresien vor der 57. mit den obigen Worten nicht ganz richtig charakterisiert ist. Das System oder besser die Methode des Autors bleibt sich im Wesentlichen gleich. Um sich das Relief eines ebenso gelehrten wie rechtgläubigen Ketzerbestreiters zu geben, zugleich aber, um unter fremder Fahne und gegen andere Etikette seine eigene Position zu vertreten und zu stärken, fixiert er regelmässig die Verurteilung der betreffenden Ketzerei, ganz kurz nur durch Anführung des hauptsächlichen Bestreiters, aber auch durch ausführlichere Darstellung des Verurteilungsprozesses, meist durch Anführung der orthodoxen Gründe und Grundsätze. So nennt er bei 58 von 89 Häresien bestimmte Namen, und zwar bei 43 von den ersten 57, aber auch noch bei 15 der letzten 31. Zuweilen ist hier zu Augustin nichts weiter als der Name eingefügt, besonders drastisch am Schlusse der oben ausgeschriebenen Häresie 39, ganz selten liefert Augustin selbst den Namen, so 83, manche kehren mehrmals wieder: Paulus (6. 8. 9), Zachaeus von Caesarea (11. 13), Tertullian (21. 60), Origenes (21. 22. 83.), Gregorius (73. 74. 76) u. a. Meist heisst es nur suscepit contra eos oder egit cum eis, und man weiss nicht, ob die Ausführungen der betreffenden Kirchenmänner als schriftliche oder mündliche zu denken sind. Von einem gewissen Theodor wird die Deduktion gegen die Florianer so wörtlich angeführt, dass der Schein einer schriftlichen Vorlage mit Notwendigkeit entsteht (66), dagegen Origenes besiegt, obgleich er innumerabilia volumina geschrieben hat, die Apelliten durch Predigtreisen (22). Zuweilen sind es mehrere Kämpen (16. 17. 21. 26. 82. 88) oder ein Bischof und eine Synode, wie 23 Apollonius von Korinth

mit einer orientalischen Synode, oder der ganze Instanzenzug eines Prozesses, wie er im 5. Jahrhundert stattfand, wird vorgeführt: erst zwei Bischöfe, dann eine Provinzialsynode, die den Bischof von Rom angeht, der schriftlich und durch Absendung eines namentlich genannten Presbyters die Ketzerei erledigt (16). Das bildet schon den Übergang zu der Gruppe, bei der zwar ein spezieller Name fehlt oder doch nicht in erster Linie steht, aber die Verurteilung allgemeineren Instanzen zugesprochen wird: haer. 18 klagen die Bischöfe von Mesopotamien über die Ophiten, die darauf eine antiochenische Synode von 32 Bischöfen unter Bischof Theodor von Antiochien verurteilt, wobei zum Schluss scheinbar ein Stück des Synodalschreibens (constat ergo vos a vobis ipsis etc.) mitgeteilt wird; haer. 57 werden die Messalianer durch eine sancta synodus (Nicaea?) zurückgewiesen, während Ephrem presbyter Syrorum merkwürdig nachklappt; haer. 89 verurteilt die Synode von Ephesus den Nestorius, Caelestin von Rom stimmt dem Votum zu. Zuweilen tritt eine unbestimmte Synode allein auf, von Achaia (37. 54), von Antiochien (55 — das einzige über die Verurteilung des Apollinaris!), episcopi de Epheso (71), wiederum noch blasser die „ecclesia" im allgemeinen (3. 40. 44) oder die fides, bezw. auctoritas catholica (75. 86, hier neben Augustin), die disciplina fidei (59), endlich gar nur die utriusque testamenti scripta (67). Diese Form verläuft sich in die andere, wo der Autor selbst zu freier Widerlegung das Wort ergreift — das geschieht allerdings nur im letzten Drittel an 6 Stellen (63—65. 77. 80. 81). Dagegen finden wir solche, an denen er überhaupt auf jede Widerlegung verzichtet, über das ganze Buch verteilt, zuerst 28, wo er seiner Abschrift aus Augustin hinzufügt: contra quos nullus dignatus est nec loqui, offenbar ratlos. Sie fehlt ferner 42. 43. 45. 46. 52. 53. — 62. 68. 69. (aber 44 schon vorausgegeben) 70. 72. 78. 79. 87.

Was nun die Glaubwürdigkeit dieser Angaben betrifft, so hat Harnack schon ausgesprochen, dass sie „fast sämtlich erschwindelt" sind (Lit.-Gesch. I, 151), nur dass er diesen Schwindel lieber einem „unbekannten Gewährsmann" aufbürden möchte. Ich glaube, dass der vorliegende genug Talent zum „Schwindeln" gezeigt hat, um ihm mit der Annahme, er sei es selbst, kein Unrecht zu tun — und zwar nicht nur inbezug auf die Namen, sondern auch das Übrige. Es ist auch abgesehen von den Namen

dieselbe souveräne Unbekümmertheit um die historische Wahrheit bei einer wahrhaft verblüffenden Unkenntnis. Bei Apollinaris weiss er nur zu sagen, dass irgend eine antiochenische Synode ihn verdammt habe, ja bei Arius fabelt er: Als erster schrieb gegen die Arianer „der heilige Hesiod, Bischof von Korinth". Da dieser heilige Mann sogar Tote aufzuerwecken vermochte, geschah es, dass die Menschen, die mehr von Heiligkeit als Disputen halten, Arius verurteilten, sintemal ja in seinen (Hesiod's) Reden von Arius selbst versichert wird, dass Arius auf dem Abtritt sitzend alle Eingeweide mit den Exkrementen von sich gegeben habe. Dazu die allgemeine Phrase: dann hätten sowohl morgen- als abendländische Bischöfe gegen ihn geschrieben und ihn nach den einzelnen Punkten seiner Lehrsätze als Lästerer erwiesen. Kein Wort von Athanasius, von dem wir auch jene Geschichte über Arius' Ende wissen (Loofs, RE[3] II, 22 22 ff.). Überhaupt fehlen bis auf wenige die grossen kirchlichen Namen: Hegesipp, Justin, Irenaeus, Dionys von Korinth, Polykarp von Smyrna, Hippolyt, Clemens von Alexandrien, Dionys der Grosse, Firmilian von Caesarea und wie sie alle heissen. Nicht selten hat man den Eindruck, dass der Verfasser wohl einen berühmten Namen im Ohr hat, ihn aber beliebig mit einem geographischen Namen und einer Häresie in Verbindung bringt, so wie er den historischen Epiphanius zum Bischof von Ancyra machte (ob. S. 45): er kennt einen Papias als Presbyter von Achaia (32), einen Dionys als Bischof von Jerusalem (34), einen Theophilus als Bischof von Apamea (39), einen Diodor als Bischof von Nikomedien und einen anderen in Kreta (58. 12), einen Bischof Philo (30), einen Presbyter Polykarp (31). Die Namen Theodor und B. Gregor (ohne weiteren Zusatz) werden gegen obskure Ketzereien verwendet (66. 73. 74. 76), Basilius erscheint als Bischof von Kappadozien, aber als Bekämpfer der (ägyptischen) Meletianer (47). Die geographische Verwilderung ist überhaupt gross: die Ophiten verwirren Bithynien (17), gegen den Syrer Kerdon, Justin's Gegner in Rom, schreibt der Bischof von Korinth (23), die theodotianischen Monarchianer werden in Syrien, die Elkesaiten vom Bischof zu Achaia, die Bardesaniten in Kappadozien überwunden (32. 33. 35) u. s. f. Nicht weniger wild ist die Chronologie: Der Apostel Thomas verflucht Saturnin (5), Barnabas Karpokrates (7), Clemens die Marcosianer (14), Alexander von Rom,

den die Liste ca. 120 setzt, Valentin's Schüler Heracleon (16). Die Quartodezimaner, die 325 verurteilt waren, werden von Chrysostomus dadurch gewonnen, dass er mit ihnen Ostern feiert (29). vgl. dagegen Sokrates, hist. eccl. VI, 11 13 19 7; die Messalianer oder Euchiten weist die Synode zu Nicaea (? 57) zurück. Die von Origenes überwundenen Marcioniten werden nach einiger Zeit von Tertullian bekämpft (21). Kein Wunder, dass es bereits am Anfang des 2. Jahrhunderts Synoden, zur Zeit der Apostel Priester (4) gab und die Jünger unverheiratet waren (4).

Die römischen Bischöfe Linus etc. darf man ihm natürlich nicht zur Last legen. Er hält sich an die römische Bischofsliste. Aber es ist bemerkenswert, dass er sich mit Vorliebe auf das Verdikt der römischen Autorität beruft (Petrus 1, Linus 2, Clemens 14, Alexander 16, Soter 26, Sixtus 38, Anastasius 82, Damasus 85, Innocenz 88, Caelestin 89), wie er sich selbst mit Caelestin's Verurteilung des Buches Praedestinatus gedeckt hatte.

Das führt auf den polemischen Zweck zurück. Wenn auch in sehr vielen Fällen der Erwiderung der Verfasser ohne direkte Polemik nur seine dogmatische und biblische Bildung leuchten lässt oder seine Orthodoxie in bezug auf Trinität und Christologie unterstreicht (36. 41. 80), so treten doch auch an einigen Stellen die schon oben aufgewiesenen direkten Motive persönlicher Polemik wieder klar zu tage. Schon gleich in der 2. Häresie des Menander lässt er Petri Nachfolger Linus den Hauptgrundsatz, von dem das ganze Räsonnement der Prädestinationslehre gegenüber ausging, beurkunden: nichts sei in aller Kreatur Gottes, was nach seiner Natur tadelnswert sein könne, denn alle Schuld werde zur Schuld durch die Tat, nicht die Beschaffenheit (omnia quae culpabilia judicantur actu, non conditione culpantur). Die 19. Häresie der Sethianer gab Gelegenheit, das näher auszuführen. Dass er der wörtlich Augustin entnommenen Darstellung der Ketzerei die Wendung durch den kleinen Einschub gegeben hat, so habe sich Gott aus Seth's Samen „Gerechte erwählt“, war angeführt. Gegen sie lässt der Verfasser Perigenes, Bischof von Argos — denn dass die Sethianer in Griechenland zu Hause seien, war ebenfalls noch zugefügt — mit dem in den augustinisch-pelagianischen Kämpfen so wichtig gewordenen Beispiel von Isaak's ungleichen Söhnen argumentieren, s. oben bei Buch III, S. 23: von Einem heiligen und ge-

rechten Vater, aus Einem Mutterschoss, Zwillinge, seien sie doch der eine zur Höhe der göttlichen Gnade, der andere zur Tiefe der Hölle gelangt. „Eines von beiden gilt, sagte er, entweder die Söhne sind von böser Natur, dann waren sie beide nach dieser natürlichen Abstammung verdammenswert, oder sie sind guter Natur, so krönte nach der Beschaffenheit seiner Taten (pro facti sui qualitate) den einen in gerechter Weise der Segen, verurteilte den anderen der Fluch". Wer aber dem heiligen Perigenes nicht glaubte und sich von diesem pessimus error nicht bekehrte, der wurde durch das Schwert des Bannfluchs enthauptet. Ähnlich giebt haer. 66 Florian, dessen Lehre, wie wir oben sahen, S. 47 f., dahin gewendet war, dass, wer einmal gut oder schlecht sei, sich nicht verändern könne, Gelegenheit, durch den Mund des „Theodor" auf das Beispiel des Judas (s. Buch III, ob. S. 23) zu kommen und die Selbstverantwortlichkeit des gut und frei geschaffenen Menschen einzuprägen: „Judas war gut und ist ein Verräter geworden, zur selben Zeit, da die schlimmste Buhlerin seine Füsse netzte, Erbarmung heischend — hätte das Weib eine schlechte Seele gehabt, warum hätte sie nicht zur selben Zeit im Verbrechen der Unzucht verharrt? Fest steht also, dass die Seelen gut von Gott geschaffen sind, und von Natur ihnen Gott aus Gnaden dies einpflanzte, dass sie, obwohl sie gut sind, nicht nur durch ihr Handeln (actu sūo) noch besser werden, sondern auch selbst in Bosheit sich verkehren können, jenes durch Fleiss, dies durch Nachlässigkeit". Das ist die Gerechtigkeit Gottes, die nach haer. 65 die Coluthianer lästern mit ihrer Behauptung, dass Gott creator malorum sei, da doch Gott zur Gemeinde sagt: „Wenn Ihr recht wandeln werdet, werde auch ich mit Euch recht wandeln, wenn Ihr aber verkehrt wandeln werdet, so werde auch ich mit Euch verkehrt einhergehen" (Lev. 26, 23 f.). Auch die Prädestinatianer mochten sich das Wort der antiochenischen Synode gegen die Kainiten aus haer. 18 gesagt sein lassen: „Wehe Euch, die Ihr von Guten Böses und von Bösen Gutes sagt, die Ihr Finsternis zum Licht und anstelle des Lichtes Finsternis setzt (Jes. 5, 20), die Ihr wollt, dass die für Grosse und Gerechte angeschrieben werden, die nach Massgabe ihres sittlichen Verhaltens (pro facti sui qualitate) Gott zum ewigen Höllenfeuer bestimmt hat". Vielleicht darf uns auch die starke Abwehr des den Proclinianisten zugeschriebenen Doketis-

mus (haer. 60; pro viventibus sic vixit sicut nos qui vivimus, nihil aliud distans, nisi hoc quod immaculatam vitam exercuit, habens intra se deum etc., die forma servi) erinnern an die überaus starke Betonung der Menschheit Christi im Gedankenkreis Julian's (Bruckner S. 155), und jedenfalls gemahnt der weltoffene, unmönchische Grundsatz, mit dem haer. 64 gegen die Aquarier der Grundsatz verfochten wird, dass nur der Excess des berechtigten Genusses das Laster mache, an die lib. III, 24 ff. vertretene Auffassung von Recht und Schranken des Geschlechtsgenusses.

4. Überblickt man diesen Tatbestand, so fragt man sich allerdings, ob ein solcher „Historiker" überhaupt an irgend einer Stelle ernst zu nehmen ist. Sicher ist bei den kleinen Abweichungen von Augustin in den darstellenden Hälften — als Beispiele können wieder die oben ausgeschriebenen Häresien gelten — ebensowenig die Frage der Historizität überhaupt nur ernsthaft aufzuwerfen, wie bei dem zum Teil überaus flachen Gerede, das in den bestreitenden Hälften erdichteten Grössen in den Mund gelegt ist. Dennoch bleibt ein kleiner Rest, da der Verfasser eigene Kenntnis verrät. Aber auch hier wird höchste Skepsis oberster kritischer Grundsatz sein müssen und die Annahme erlaubt, ja psychologisch gefordert sein, dass der Verfasser ein Bedürfnis nicht empfindet, nur das zu schreiben, was er sicher und was er genau weiss. Es wird sodann, wie bei allen Schriftstellern, die Wahrscheinlichkeit eigener Kenntnis mit der Gleichzeitigkeit steigen — wie sollte er über das ausgehende 4. und beginnende 5. Jahrhundert nicht wenigstens etwas auch ohne Bücherweisheit wissen und auch ohne wissenschaftlichen Ernst richtig sagen können —, falls sein Leben noch einigermassen in die Nähe dieser Zeit fiel? Aber eben wieder für diese Frage der Zeitbestimmung wird umgekehrt der Befund in dieser Richtung von grösster Bedeutung sein.

Auch scheint es mir zu äusserlich, mit Harnack auf eine gute Nachricht zu schliessen, wenn „der Verfasser sich ausdrücklich auf schriftliche Widerlegungen beruft oder zu dem erstgenannten Bestreiter einen zweiten hinzufügt". Denn warum sollte ein Mann von dieser Art nicht gelegentlich eine schriftliche Quelle fingieren — haer. 18 „schreiben" die ostsyrischen Bischöfe an die anderen — und warum sollte er nicht, wenn

ihm ein Bestreiter zu wenig vorkommt, einen zweiten hinzudichten? Die obige Übersicht zeigt, dass es sich tatsächlich durchaus nicht immer nur um einen „Hauptpolemiker" in dem „System" seiner Widerlegungen handelt. Wenn haer. 16 erzählt wird, dass Eustachius von Lilybaeum und Theodor von Panormus und die anderen sizilischen Bischöfe in den ersten Jahren des 2. Jahrhunderts den heiligen Alexander, den Bischof der Stadt, um eine Synode und eine Widerlegung Heracleons baten, Alexander ein Buch gegen ihn ausgehen liess und den ferventissimus presbyter Sabinian gegen ihn abordnete, der scriptis episcopi et assertione sua den Ketzer widerlegte, bis dieser media nocte aufs Schiff flüchtete und auf Nimmerwiedersehen verschwand, so wird man aus dieser von notorischen Unrichtigkeiten erfüllten Geschichte eher den Schluss ziehen dürfen, dass weder die Berufung auf libri und scripta noch die auf mehrere Bekämpfer ausreicht, als dass nach einem historischen Kern dieser Geschichte zu forschen ist. Denn auch, wenn darin, wie Harnack meint, eine Reminiscenz an das Schisma des Heraclius unter Eusebius, der vielmehr seinerseits im Exil auf Sizilien starb, aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts vorliegen sollte, so wäre die Verwirrung heillos und vernichtete jede Zuversicht zu einzelnen Angaben.

Man wird vielmehr von jedem solchen äusserlichen Kanon absehend jede Stelle für sich betrachten müssen und immer zuerst fragen: wo ist eine Kenntnis über Augustin hinaus zu konstatieren, und dann weiter, redet der Verfasser nur aus der mündlichen Überlieferung heraus oder hat er eigene literarische Kenntnis, inbezug auf das letztere, ist es Wiedergabe nach dem Gedächtnis oder hat der Verfasser noch andere Quellen vor sich?

Für die Zeit bis ins 4. Jh. hinein werden wir, nach allem Vorausgehenden, nur die bescheidensten Erwartungen hegen dürfen.

Wir sahen bisher nur, dass der Verfasser über Augustin hinaus etwas über Origenes und Pamphilus weiss, das ihm wie dem ganzen Abendland durch Rufin (oder Hieronymus) zugeflossen sein mochte. Was haer. 83 über Eusebius gesagt ist, stammt wie die Notiz über Origenes aus Augustin. In den ersten zwei Dritteln des Buches treten weitere Spuren nur bei den Montanisten und Novatianern zu tage.

Zwar ist auch hier die Grundlage Augustin's nicht zu ver-

kennen, der die Kataphryger und Pepuzianer wie Praedestinatus als 26. und 27. Häresie behandelt. Die 27. ruht sogar ganz auf Augustin, denn die Abweichungen sind, wie der Vergleich der beiden oben ausgeschriebenen Parallelstellen zeigt, teils offensichtlich auf Flüchtigkeit und Missverstand teils auf eigene Reflexion zurückzuführen. Das muss auch inbezug auf 26 von neuem zur Vorsicht mahnen. Hinzugefügt ist dann nur noch als Bekämpfer der Pepuzianer der Bischof von Ephesus, Apollonius, der sich natürlich einstellte, da er als Bekämpfer der Kataphryger überhaupt schon haer. 26 eingeführt war. Aber eben dieser Name beruht hier auf einer rechten Tradition, die nicht aus Augustin zu gewinnen war, von der wir aber aus Eusebius h. e. V, 18 und Hieronymus de vir. ill. 53 wissen. Ein *ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεύς* heisst er bei Eusebius; dass er den Sitz der Metropole von Asia eingenommen, ist sonst nicht bezeugt, aber Eusebius V, 18, 9. 14 spricht er so, als ob er in Ephesus bekannt wäre. Es kann Erfindung oder Kombination des Verfassers sein, ein Asiat war er aber gewiss. Dass Tertullian gegen ihn das 7. Buch seines für uns verlorenen Werkes über die Ekstase geschrieben hat, steht bei Hieronymus, de vir. ill. 53, zu lesen. Praedestinatus bringt also wieder etwas über Augustin hinaus, wenn auch er von einer Bekämpfung des Apollonius durch Tertullian, vielleicht eben aus Hieronymus, weiss. Er redet dann im Rest dieses Abschnitts abweichend von Augustin, der an dieser Stelle Tertullian überhaupt noch nicht erwähnt, von der Schriftstellerei und den Lehraufstellungen des Tertullian und wiederholt unter Rückverweisung diese Angaben haer. 86, wo er gemäss seiner Vorlage Augustin auf die Tertullianisten zu sprechen kommt. Dabei wird dann deutlich, wie sehr er doch auch hier von Augustin abhängt. Ein Urteil über die Schriftstellerei Tertullian's leitet bei Augustin ein: — a Tertulliano, cuius multa leguntur opuscula eloquentissime scripta — ebenso hier, haer. 26: qui cum omnia bene et prima et incomparabiliter scripserit und haer. 86 opuscula eloquentissima et ferventia in defensione edidit veritatis. Darauf folgt bei Augustin und Praedestinatus 86 die Mitteilung, dass erst zur Zeit Augustin's durch dessen Bemühungen die Reste in Karthago absorbiert wären und ihre Kirche den Katholiken übergeben worden wäre. Darauf dort und hier, was die Katholiken an Tertullian anstössig finden, wobei die Autoren gleicher-

massen als das Entscheidende den Übergang zu den Montanisten und die schroffe Verwerfung der zweiten Ehe hervorheben, um endlich zu erwähnen, dass er auch von den Montanisten wieder getrennt eigene Gemeinden gegründet habe (Aug.: et postmodum etiam ab ipsis divisus sua conventicula propagavit, danach wortreicher und mit Reflexion durchsetzt Praed. 86: a quibus postea divisus, ne plebs Montani nomen Tertulliani videretur excludere, fundit a se omnem Phrygiae vanitatem et Tertullianistarum conventicula propagavit, nihil tamen in fide mutavit). Weggelassen von Praedestinatus sind die Betrachtungen Augustin's über Tertullian's Ansicht von der Körperlichkeit der Seele, ja Gottes, die ihn noch nicht zum Häretiker gemacht habe, und die am Schluss nachklappende Notiz, dass Tertullian die ganz schlechten Menschenseelen sich nach dem Tode in Dämonen hätte verwandeln lassen. In dieser Schlussnotiz hatten die ältesten Drucke den Satz, den erst die Mauriner „auctoritate Mss" wieder hinauswarfen: statum autem animae credit per traducem propagari. Eben diesen für den pelagianischen Standpunkt des Verfassers besonders wichtigen Punkt, der ihn von Tertullian wie von Augustin scheidet, bringt Praedestinatus haer. 26 und 86 nicht weniger als dreimal, ohne sich soweit von seiner Quelle freimachen zu können, dass er ihn in den Mittelpunkt schöbe: haer. 26 sind es nur „wenige, die es ihm vorwerfen" — er glaubt es also eigentlich nicht recht. Wie eigenes Studium sieht das nicht aus, aber er weiss etwas mehr von Tertullian, auch über das hinaus, was er aus Hieronymus' Katalog entnehmen konnte. Dass Tertullian civis et presbyter Carthaginiensis war, konnte er Hieronymus zwar noch entnehmen, aber der Schlusssatz von haer. 86, der auch von Zahn (Forsch. z. Gesch. d. nt. Kanons V, 1895, Chronol. d. Montan. S. 53 u. A. 1) nicht verstanden zu sein scheint, zeigt, dass er jedenfalls die Schrift de jejunio adversus Psychicos kennt: Nos catholicos Psychicos titulat. Ubicumque autem legeris Tertulliani adversum Psychicos, scias eum contra catholicos agere. Es wird kaum Zufall sein, dass der haer. 26 angeführte Satz, der sich als Zitat giebt, an c. 1 dieser Schrift, wie schon Zahn bemerkte, stark anklingt:

Praedestinatus:	Tertullian:
Hoc solum discrepamus, inquit, quod secundas nuptias	Quinam isti sint, semel nominabo: exteriores et interiores

non recipimus, et prophetiam Montani de futuro judicio non recusamus.

botuli psychicorum. Hi paracleto controversiam faciunt, propter hoc novae prophetiae recusantur, non quod alium praedicent Montanus et Priscilla et Maximilla — — De modo quidem nubendi iam edidimus monogamiae defensionem etc.

Es klingt wie eine frei aus dem Gedächtnis wiedergegebene Reminiscenz aus diesem Buchanfang, eine Art, die zu dem Charakter unseres Autors besonders gut passen würde. Auf ähnliche allgemeine Reminiscenzen mag dann auch gedeutet werden können, wenn er haer. 26 sagt, dass Tertullian trinitatem in unitate deitatis, poenitentiam lapsis, mysteriis eisdem unum pascha nobiscum gelehrt habe, und dass er haer. 60 gegen die Proclinianisten Tertullian als orthodoxem (!) Verteidiger eine lange Darlegung der Menschheit Jesu in den Mund legt, die man in unseren Werken Tertullian's vergeblich sucht, die aber durch die allgemeine Haltung wie die Wendung forma servi wohl an Tertullian erinnert. Allein eben diese Stelle mahnt uns, nichts für sicher zu nehmen, was unsicher bleibt. Und das gilt dann letzlich auch von der Angabe, dass unter den Bekämpfern des Montanismus, die Tertullian aufs Korn genommen habe, neben Apollonius auch der heilige Soter von Rom gestanden habe. Möglich, dass der Verfasser die verlorenen Bücher de ecstasi wirklich in der Hand gehabt hat, dass in den ersten 6 Büchern wirklich Soter ebenso bekämpft wurde, wie im 7. Apollonius, möglich, dass eben hier Tertullian die Verleumdung über den Kindesmord beim Abendmahl der Montanisten zurückgewiesen hat und eben darauf fussend der Verfasser diese Angabe bei Augustin zurückweist, weil er es bei seinen Kritikern oder richtiger beim Antikritiker nicht gefunden habe (so Zahn und danach Harnack ll. cc.) — ebenso möglich aber auch, dass der Verfasser, wie oben haer. 1. 2. 14. 16 nur den Wunsch hat, einen Papst mit unter den orthodoxen Zeugen zu haben, namentlich einem Tertullian gegenüber, oder, dass der Verfasser Soter mit Calixt verwechselt, der den Montanismus endgültig aus Rom vertrieb, und den Tertullian in seiner berühmtesten Schrift unter dem Titel des Anti-

montanisten Praxeas bekämpfte — oder endlich auch, dass der Leichtsinn des Autors durch den Antimontanisten Sotas von Anchialos, der neben Apollonius Eus. V, 19, 3 genannt ist, auf den Namen Soter von Rom geführt worden ist.

Jedenfalls chronologisch unmöglich ist die Angabe haer. 86, dass Soter, der ca. 175 starb, die Tertullianisten verurteilt habe. Sie dient dem Verfasser nur zur Überleitung zu einem Exkurs über die Tertullianisten späterer Zeit in Rom, der allerdings zum Sichersten gehört (s. u.).

Ähnlich wie mit dem, was zu den Montanisten, steht es mit dem, was haer. 38 zu den Katharern, bezw. Novatianern hinzugefügt ist. Die erste Hälfte ist wörtlich Augustin, einschliesslich der Vertauschung von Novatus und Novatian. Dann fährt der Anonymus fort: „Gegen diesen (trat auf, suscepit, agit) der selige Xystus (Sixtus), der Märtyrer und Bischof, und der verehrungswürdige Cyprian, Christi Blutzeuge, damals Bischof von Karthago, schrieb gegen Novatus ein Buch ‹über die Gefallenen›, dass diese die Gnade, die sie durch ihren Fall verloren hatten, wiedergewinnen könnten, was Novatus durchaus geleugnet hatte". Aus der Stelle geht mit Sicherheit nur hervor: der Verfasser weiss im Allgemeinen, dass Cyprian über die Gefallenen geschrieben und dabei im Unterschied von Novatian eine freundliche Haltung gegenüber den Gefallenen eingenommen hat. Dabei hat man die Wahl, ob man an die berühmte Schrift, die unter diesem Titel de lapsis geht, denken soll, obgleich sie den Accent auf die Ermahnung an die Gefallenen legt und nicht an Novatian gerichtet ist, wie mir das Nächste scheint, oder ob man lieber mit Harnack an das grosse Schreiben Cyprian's an den numidischen Bischof Antonian, das freilich direkt vor Novatian warnt, aber eben unter dem Titel ad Antonianum (de Cornelio et Novatiano = ep. 55) ging. Man bewegt sich wieder auf unsicherem Boden. Und deshalb ist es meines Erachtens auch nicht möglich, die Worte contra hunc beatus Xystus martyr et episcopus so scharf zu bewerten, wie es Harnack a. a. O. S. 49 tut, dem durch dieses „äussere Zeugnis" die durch innere Argumente gewonnene Hypothese von der Abfassung des pseudo-cyprianischen Traktats ad Novatianum über die Gefallenenfrage durch Sixtus II. „auf die Höhe einer sicheren geschichtlichen Erkenntnis" gehoben wird. Zumal mir der Wortlaut der Stelle, was auch Jülicher

in seiner Ablehnung Theol. Literaturzeitung 1896, Sp. 19 nicht notiert, gar nicht notwendig von einer Schrift des Sixtus zu handeln scheint. Die Wiederaufnahme des Objekts contra Novatum bei Cyprian muss zunächst so gedeutet werden, dass die Worte contra hunc Xystus einen Satz für sich bedeuten, in dem wie gewöhnlich agit oder suscepit (so z. B. 47. 51. 54. 55. 56. 57. 58 u. a.) zu ergänzen ist. Aber selbst wenn hier von einer Schrift des Sixtus die Rede wäre, müsste man doch äusserstes Bedenken tragen, zu glauben, dass dieser Anonymus frühestens des 5. Jahrhunderts uns allein die Kenntnis dieser päpstlichen Autorschaft aus der Mitte des 3. erhalten habe, und sich jedenfalls dessen erinnern, dass derselbe Mann z. B. haer. 14 einen anderen Bischof von Rom, den heiligen Märtyrer Clemens, vor der ganzen Gemeinde in der Kirche mit festen und tadellosen Darlegungen die Marcosianer wiederlegen lässt. Wäre die Tatsache der Sixtusschrift anderweit gesichert, so würde man hier eine Bestätigung finden dürfen, als eine in sich starke Stütze für eine Hypothese kann man die Stelle meines Erachtens nicht benutzen.

Damit ist erschöpft, was über die Zeit vor ca. 350 zu sagen ist. Etwas Tertullian — etwas Cyprian — aber alles doch vage und ungenau.

Durch das 4. Jahrhundert hindurch bis in das 5. läuft die donatistische Häresie, von der 69 eigens die Rede ist. Damit berührt sich auch einiges in 61, und auf sie kommt er auch 44, wieder in anderem Zusammenhang, zu sprechen. Schon das ist ein Beweis, dass er hier von sich aus etwas zu sagen hat. Zunächst bot ihm gerade hier Augustin eine ausführliche Vorlage, und bei einem genauen Vergleich ist man doch überrascht, wie wenig für den Rekurs auf eine andere Quelle übrig bleibt. Es sind nur kleine eingeschobene Nebenzüge. Selbst das exstant hodie scripta Donati (611 A) stammt, nur durch das hodie verstärkt, aus Augustin. Nicht aus dieser Quelle hat der Verfasser die Zeitbestimmung temporibus Heracliani comitis für die Wahl des Maximian, Parmenians Nachfolger, und die darauffolgende Spaltung der Donatisten 392/3, haer. 69, 611 C, aber sie ist höchst ungenau, da Heraclion erst 20 Jahre später comes Africae wurde, vgl. l. 51 cod. Theod. XVI, 5. Eine Reihe anderer Angaben scheint genauere Lokalkenntnis vorauszusetzen. Er

kennt drei verschiedene Namen, neben Donatisten Parmeniani und Monteses, die ebenso das gleiche besagten wie Artemoniani, Pauliani und Photiniani (haer. 44 bei Paulus von Samosata): und zwar hiessen die Häretiker in Karthago Donatisten, im inneren Afrika Parmenianer, in partibus Italiae Monteses. Dazu fügt er die Bemerkung, dass die Donatisten in beiden Numidien veluti monachos hätten, „die wir Circumcelliones nennen" (haer. 69). Ihren selbstmörderischen Wahnsinn identifiziert er von sich aus (haer. 61) mit der anderen Häresie der Patriciani, die er aus Augustin und dieser aus Philaster (haer. 62) hat, und lässt diesen Wahnsinn in partibus Numidiae superioris et Mauritaniae entstanden sein. Endlich gehört hierhin die Bezeichnung: „der einzige Donatus mit einigen Byzacenischen Eselchen", wobei schon Sirmond darauf hinwies, dass nach Plinius. h. n. XVII, 5 die Byzacener mit Eseln pflügten. So sehr allerdings geographische Kenntnis Afrikas aus diesen Angaben spricht, so sind die historischen doch wieder durchaus nicht zweifelsfrei. Dass die Donatisten in Innerafrika nach Parmenian, in Karthago Donatisten genannt worden seien, ist uns trotz unserer ausgezeichneten und reichen Quellen unbekannt, und da Parmenian der Nachfolger des Donatus und Bischof in Karthago war, auch nicht eigentlich wahrscheinlich. In Optatus' durchweg gegen Parmenian gerichtetem Buch heissen die Gegner immer Donatisten. Fast hat es den Anschein, als ob dem Verfasser jener Sachverhalt nicht gegenwärtig sei, da Augustin Parmenian ganz übergeht. Sollte er ferner allein in der Lage gewesen sein, uns die Kunde vom Ursprung der Circumcellionen im oberen Numidien und Mauretanien aufbewahren zu können, wofür er nachher beide Numidien einsetzt? Dass der Donatismus in Numidien seinen Hauptherd hatte, ist eine bekannte Tatsache (Aug. serm. 46, ep. 58, Hier. cat. 93). Die Donatus von Casä Nigrä und Bagai waren Numidier. Aber eben deshalb ist es für einen so genauen Kenner der donatistischen Bewegung wunderbar, dass er den Donatus von Karthago mit den Eselchen von Byzacene, d. h. der südöstlichsten Gegend der Provinz um Hadrumetum, zusammenspannt. Hatte er für diesen Hieb auf Byzacene persönliche Gründe? Oder stehen die Byzacener hier nur für Afrikaner überhaupt, pars pro toto? In der Notiz über die römischen Donatisten scheint sich gute Kunde zu verraten. Dass diese Montenses (Monteses) geheissen hätten, konnte er freilich

in seiner Vorlage lesen: er weiss aber, dass sie a montis latebra so bezeichnet worden waren. An anderer Stelle, Hier. Chron. ad a. 358, l. 43 cod. Theod. XVI, 5 ist nur von der hohen Lage ihres Versammlungsortes die Rede, Optatus aber spricht von einer umzäunten Höhle ausserhalb der Stadt, spelunca, in der die römischen Donatisten ihre conventicula abgehalten hätten. Auf eine solche versteckte Bergkirche passt der Ausdruck des Verfassers sehr gut. Liegt eigene Lokalkenntnis oder Kenntnis des Optatus vor?

Dass der Verfasser überhaupt von Parmenian weiss, verdankt er jedenfalls dem Optatus, den er haer. 44 und 61 nennt. Ihn scheint er wirklich gelesen zu haben. Der Satz an letzterer Stelle: hos miseri Donatistae postea secuti coeperunt se montis praecipitio quasi futuri martyres tradere[: ut qui vitam aeternam catholicae fidei derelinquunt, viothanati (= biothanati[1]) aeternam mortem inveniant] erinnert stark an Opt. III, 4, ed. Ziwsa 83 7 ff.: Ex ipso genere fuerant, qui sibi percussores sub cupiditate falsi martyrii in suam perniciem conducebant. Inde etiam illi, qui ex altorum montium cacuminibus viles animas projicientes se praecipites dabant. Der Vergleich mit den Mönchen haer. 69 konnte sich dem Autor selbst nahelegen, die Analogie stand aber auch Augustin enarr. in ps. 132, 3 zu lesen. Immerhin weiss er, dass das Buch des Optatus gegen Parmenian gerichtet ist und Parmenian literarisch tätig war. Dass er per totam Africam libros conficiens gewesen sei, erinnert an Hieronymus' Ausspruch (cat. 93) über Donatus, dass er totam paene Africam decepit. Von neuen Psalmen Parmenian's weiss Optatus und die Geschichte sonst nichts. Aber Augustin hat in der Form eines Psalms die Donatisten bekämpft.

---

1) Daraus, das Philaster haer. 85 bei den afrikanischen Circuitores denselben Ausdruck biothanati gebraucht und eine ähnliche allgemeine Bemerkung zufügt, nämlich, dass diese sich eines ehrenhaften Todes berauben und dem göttlichen Gerichte vielmehr verfallen statt ihm zu entrinnen, wird man nicht Bekanntschaft des Praed. mit Phil. folgern dürfen, entgegen allen oben angeführten Beobachtungen. Denn eine derartige allgemeine Bemerkung stellte sich sehr leicht ein und der Ausdruck bio- oder biaeothanati ist nicht selten und findet sich z. B. bei Lampritius, Tertullian, Arnobius. Übrigens scheint auch Philaster Optatus zu benutzen.

Auch über die Donatisten ist die Ausbeute schliesslich sehr gering.

Mit Jovinianisten und Helvidianern (haer. 82 und 84) treten wir in die Gruppe der Erscheinungen, die bereits Hieronymus' Schriftstellerei beschäftigten. Der Verfasser kennt dessen Pamphlete: die gegen Jovinian belehren über den Nutzen der Leibeszucht und das Übel der Schlemmerei. Auch sonst scheinen konkrete Angaben einen genauen Kenner zu verraten. „Gegen Jovinian ging der heilige Ambrosius, Bischof von Mailand, vor, der auch ein Buch herausgab zur Zerstörung aller Lügen seiner Erfindung. Nachdem dies in Roms Mitte, nämlich der Lateranensischen Kirche, vorgelesen war, riefen das römische Volk wie die Priester mit einem Munde über diese Jovinianisten und Jovinian selbst das Anathema, bei Beginn der Quadragesima, unter dem heiligen Bischof Anastasius. Endlich wurden sie in der eigentlichen Osterwoche angetroffen (in ipsa authentica hebdomada Paschae), als sie schmausten und mit Schweinefleisch Gastereien hielten: so dass der Pöbel den Schweinebraten, den sie auf ihrer Tafel angetroffen hatten, um seinen Hals hängte und ihn so einen Umgang durch die ganze Stadt machen liess."[1] Allein der scheinbar so genaue Bericht ist höchst fehlerhaft. Zwar wurde Jovinian in Rom verurteilt, Ambrosius hatte mit ihm etwas zu tun, und Hieronymus gebraucht von seinem Tode adv. Vig. 1 die geschmackvolle Wendung: „Nachdem ihn die römische Kirche verurteilt hatte, rülpste er über Fasanen- und Schweinebraten seinen Geist aus". Aber nicht auf Grund einer ambrosianischen Schrift erfolgte die römische Verurteilung, sondern nach der römischen Verurteilung wurde Ambrosius von dort aus gewarnt, verdammte sie ebenfalls, worüber er wieder nach Rom berichtete, und warnte seinerseits wieder die Vercellenser (Haller, S. 125ff., Möller-v. Schubert, S. 580), der

1) Inventi sunt epulantes et porcorum carnibus trahentes convivia: ita ut assum porcum, quem in mensa eorum invenerant populi, collo ejus suspenderent et ita eum per totam civitatem facerent circuire. Das Komma steht richtiger hinter populi. Haller, Jovinian, Texte u. Unt. NF. II, 2 1897, versteht diese Stelle sicher ganz falsch, wenn er übersetzt (S. 109, A. 1.): „So frech sollen die Jovinianer gewesen sein, dass sie am Sonntag nach Ostern ein wüstes Gastmahl feierten und ein gebratenes Schwein in lustiger Prozession durch die Strassen führten".

römische Bischof hiess nicht Anastasius, zu dessen kurzer Regierungszeit 399—401 Ambrosius bereits das Zeitliche gesegnet hatte, sondern Siricius, und Synoden in der Laterankirche kennen wir jedenfalls erst aus späterer Zeit (s. darüber unten). Von dem tragikomischen Umzug weiss weder Hieronymus noch ein anderer etwas. Aber es hat fast den Anschein, als ob der Verfasser eine auf Grund jener Hieronymusstelle entstandene Legende über das klägliche Ende des „Asketen" Jovinian, wie sie in Rom in Umlauf sein mochte, ohne eigene genauere Kenntnis weiter erzählt, wenn er sie nicht gar selbst konstruiert oder doch ausspinnt (ähnlich auch Haller a. a. O.). Und da eine Darstellung der starken dogmatischen Abweichungen Jovinian's, wie sie Hieronymus' Streitschrift zu entnehmen war, ganz vermisst wird, so bleibt fraglich, wie weit sich die persönliche Kenntnis des Hieronymus vonseiten des Verfassers erstreckt.

Ähnlich steht es mit den Helvidianern. Dass er nicht nur in Augustin's Spuren, diesen breiter ausführend, unbedenklich behauptet, Epiphanius habe die Helvidianer, die zu seiner Zeit aufgetreten seien, Antidikomariten genannt, sondern diesem auch einen eigenen libellus gegen jene andichtet, ergab sich schon aus einer früheren Stelle (S. 44). Er setzt aber auch wieder in Zweifel, ob er die kurze Flugschrift des doctor egregius Hieronymus wirklich gelesen hat, wenn er ihn zwei Bücher gegen die Helvidianer schreiben lässt, die diese sogleich verflucht hätten.[1] Jedenfalls entnimmt er ihr nichts, und seine Angabe, dass die Ketzerei zur Zeit des Siricius entstanden sei, ist falsch, da Helvidius zu der des Damasus auftrat. Immerhin könnte in dieser wie in der anderen Angabe, dass die Helvidianer ihre Jünger über Italien und Gallien gesandt hätten, eine Verwechslung mit der verwandten Sekte der Bonosianer vorliegen, die unter Siricius ihren Anfang nahm und sich noch lange, namentlich in Gallien nachweisen lässt, vgl. F. Loofs, RE³ III, 314 ff. Es genügt auch hier, auf oberflächliche Kenntnis durch mündliche Tradition zu rekurrieren.

Von einer Härese, die unter Siricius' Vorgänger, Damasus (366—384), aufgetreten, handelt der folgende Abschnitt.

---

1) So wenigstens glaube ich die gewiss verderbte Stelle verstehen zu müssen, die ebenso auch im Augiensis steht.

Die Paterniani werden nach Augustin beschrieben mit Weglassung der Bemerkung: hos etiam Venustianos quidam vocant. Doch erscheint dieser andere Name auch im Praedestinatus in den Angaben über ihre Bekämpfung, die wieder ganz den Eindruck der genauesten Information erwecken. Damasus entdeckte sie, verdammte sie und schrieb einen Bericht an Valentinian I., in dem der Satz stand: Scire volumus pietatem vestram Venustianos in scelere turpissimo detectos ab apostolica sede esse damnatos. Zugleich sandte er ihm Bekenntnisse ein. Gegen sie erging dann ein Spezialedikt, das sie mit dem Tode durch das Schwert bedrohte. Allerdings waren Damasus und Valentinian I. (364—375) Zeitgenossen, und von einem Verkehr zwischen ihnen ist in Verfassungssachen die Rede: der letztere bestätigte dem ersteren die Metropolitangerichtsbarkeit auch gegen seinen Widersacher Ursinus (Ambros. ep. 21_2, Möller-v. Schubert I, 720 f.). Von den hier erwähnten Beziehungen zwischen beiden und zu den Paterniani ist sonst nichts bekannt. In der Ketzergesetzgebung des codex Theodosianus findet sich das genannte Spezialgesetz nicht. Die Verurteilung durch Damasus könnte, wie Baluze annnahm, etwa auf dem römischen Konzil von 367 geschehen sein.

Indessen hat es mit den Paterniani noch eine eigene Bewandtnis. Sie glaubten, dass die unteren Partien des Menschenleibes vom Teufel seien und entnahmen diesem Wahn die Erlaubnis, aufs unzüchtigste zu leben. Julian von Eclanum hatte diese Tatsache zum Anlass genommen, Augustin, bei dem die Geschlechtslust ebenfalls nach eigenem Recht lebe, dem Willen nicht untertan, mit diesen Ketzern, Seitenverwandten der Manichäer, zusammenzubringen, Aug. c. Jul. V, 7_{26}. Mit Energie und Heftigkeit bekämpft Augustin a. a. O. diese „Verleumdung" seines Gegners. Diese Sachlage verdächtigt die nur hier bezeugten Tatsachen erheblich, um so mehr, als wir den Verfasser auch sonst gerade in Abhängigkeit von Julian sahen. Die Annahme liegt nahe, dass der Verfasser von hier Veranlassung genommen habe, jene Ketzerei als von Papst und Kaiser besonders verurteilt darzustellen, und dieser Verdacht wird dadurch bestärkt, dass er nur an dieser Stelle von der kaiserlichen Ketzergesetzgebung genaue Kenntnis verrät, auch sonst aber solche bischöfliche Schreiben aus dem Sinn heraus konstruiert, vgl. 18 Schluss, und der angeführte Satz des angeblichen Damasusbriefes, der in

seiner Allgemeinheit die ganze Sache erschöpft, sich liest, wie eine solche freie Erfindung. Demnach haben denn weder Damasus-Biographen wie Rade oder Langen noch Darsteller der Konziliengeschichte wie Hefele von den Notizen Gebrauch gemacht.

Immerhin könnte eine richtige Überlieferung zu grunde liegen, die nur ausgeschmückt ist. Sie würde dann wieder auf Italien und speziell Rom deuten, Damasus entdeckt und verdammt sie, der Süditaliener Julian kennt sie.

Weist schon im Vorhergehenden vieles auf römische Lokaltraditionen, so noch mehr und in speziellerem Sinne die wichtige 86. Häresie. Wir haben über die hier behandelten Tertullianisten und ihren Heros eponymos Tertullian schon oben im Zusammenhang mit den Montanisten gehandelt und dort ein gewisses, wenn auch geringes Mass von Selbständigkeit gegenüber Augustin, der im ganzen auch hier durchaus die Grundlage ist, auf Grund eigener Kenntnis Tertullian's festgestellt. Zu den Einfügungen des Verfassers gehörte die Hereinziehung des Bischofs Soter von Rom. Während beim Afrikaner Augustin die Sache sich ausschliesslich als innerafrikanische Angelegenheit abspielt, giebt der Verfasser nun durch einen langen Zusatz, der die ganze erste Hälfte des Abschnitts einnimmt, unter Aufnahme der ursprünglichen Beziehung bereits zu Soter von Rom der Sache eine ausgesprochen römische Wendung. „Der Grund, warum wir die Tertullianisten als Vertreter der 86. Häresie bezeichnen, ist der, dass eine gewisse Octaviana, deren Mann Hesperius dem beim Tyrannen Maximus vielvermögenden Dux Arbogast sehr verbunden war, aus Afrika kommend einen gewissen Ränkeschmied und verschlagenen Dämon mit sich führte, dem kaum hundert widerstehen mögen, so wortreich und voll Selbstvertrauens war er. Da dieser sich einen tertullianistischen Presbyter nannte, erwarb er sich durch ein kaiserliches Schreiben (per sacrum scriptum) das Recht, ausserhalb der Mauern der Stadt sich ein collegium zu errichten. Als er das vom Tyrannen Maximus erlangt hatte, trennte er den Platz unserer Heiligen ab, nämlich der zwei Brüder Processus und Martinianus, indem er behauptete, sie seien Phrygier gewesen und hätten dieselbe Regel befolgt wie Tertullian: und auf diesem Wege, indem die Märtyrer die Gelegenheit boten, verführte er

das Volk Gottes. Als aber Gott dem frommen Kaiser Theodosius den Sieg gab und der Trabant des Maximus, mit dessen Macht sich der Tertullianist brüstete, bestraft war, flüchtete er sofort mit der fremden Matrone, und weder vom Lebenden noch vom Toten hörte man weiter etwas. Die Vigilien seiner Märtyrer gab Gott der katholischen Festfeier zurück. Tertullian aber — heisst es dann weiter — war ein karthagischer Bürger und Presbyter", vgl. zum Folgenden Aug. de haer. 86.

Diese in sich geschlossene kleine Erzählung, die mit dem Übrigen nur lose zusammenhängt und durch die dogmatische Absicht des Ganzen nicht verdächtigt wird, von dem Versuch, das Heiligtum des Processus und Martinian dem rechtgläubigen Kultus zu entziehen, und von seiner Rückgabe an denselben trägt den Stempel der Wahrheit, so wenig sie uns sonst bezeugt ist. Die allgemeinen Daten sind richtig. Im Jahre 387/8 nahm Maximus, dessen Hauptstütze der Franke Arbogast war, Italien und Rom in Besitz, liess aber gegen Theodosius im folgenden Jahre Leben und Herrschaft.[1] Die Geschichte bildet eine interessante Parallele zu der bekannten Priscillianistenaffäre bei dem Übertritt desselben Usurpators nach Gallien in Trier: wie sich dort im Norden die Ithacius und Hydatius sofort an den Gegner Gratian's, den neuen Usurpator, hängen, um im Trüben zu fischen, so hier im Süden und in weit kleinerem Masstabe der unbekannte ketzerische Presbyter an die Trabanten des Maximus. Man sieht, wie überall in die Thronwirren schon damals sofort die kirchlichen Dinge hineingezerrt wurden.

Das Martyrium der beiden von Petrus im römischen Gefängnis Bekehrten, Processus und Martinianus, lag $1^1/_2$ Meilen vom Forum der Stadt an der via Aurelia, wo sie enthauptet sein sollen, ihr Gedächtnis wurde am 2. Juli gefeiert, eine Basilika schmückte wenigstens später den Ort, de Rossi, Bullet. arch. crist. 1881, p. 104. Die Legende Act. Sanct. I. Jul. 2, 270 ist jüngeren Datums, vgl. Grisar, Geschichte Roms I, 200; nach

1) Ob unter Hesperius der Sohn des Ausonius zu verstehen sei, der 376 Prokonsul von Afrika, 377—80 praef. praetorio war und dann nach Ausonius, gratiar. act. 2, Gallien mit dem Vater zusammen verwaltete, steht dahin, ist aber wahrscheinlich. Der von Symmachus, relat. 23, anno 385 erwähnte comes Hesperius, vir clarissimus et illustris, ist wohl wieder mit jenem identisch.

Dufourcq, Étude sur les gesta martyrum Romains (Bibl. des écoles franç. d'Athènes et de Rome, fasc. 83) 1900, S. 303, stammt ihre Redaktion aus der gotischen Zeit (Grisar, 6. Jahrhundert). Aber es liegt auf der Hand, dass sie älter sein kann. Unsere Stelle nimmt an, dass man schon 387 hier beliebte Märtyrerfeste feierte. Nun lässt schon die erzählte Episode an sich darauf schliessen, dass die feierliche Restitution der Märtyrer Veranlassung zur Fixierung der Legende wurde. Das Martyrologium des römischen Chronographen von 354 nennt die Namen noch nicht. Möglicherweise hat also der Kultus damals überhaupt erst seinen Anfang genommen, indem man die phrygischen montanistischen Heiligen des betriebsamen Afrikaners übernahm und zu katholischen umstempelte. Dazu stimmt trefflich, dass eine der ältesten Handschriften des Martyrol. Hieronymianum die auswärtige Abkunft dieser Heiligen andeutet: „Dass sie überhaupt römische Heilige sind, bleibt unwahrscheinlich" (Urbain, Texte u. Unters. Neue Folge VI, 3. S. 151f.). Dass der Verfasser aber jene Tradition nicht nur kennt, sondern auch für wert hält, sie uns ausführlich in diesem Werke zu erzählen, für dessen polemisch-dogmatischen Zweck sie schlechterdings nichts austrägt, und zwar mit erkennbarer persönlicher Anteilnahme, erklärt sich doch nur, wenn man den Verfasser selbst mit diesem Orte in Beziehung bringt. Man wird bei der näheren Bestimmung des Autors von dieser sicheren Beobachtung auszugehen haben.

Bei Augustin trug die 87. Häresie der Abeloiten ganz lokales Gepräge: es war eine speziell in Hippo, seinem Bischofssitze, ansässige Sekte. Hier streift der Verfasser, der sich im übrigen vollkommen an seine Vorlage anschliesst, vielmehr das Kolorit ganz ab.

Über die Behandlung des Pelagianismus (h. 88) habe ich ob. S. 31ff. schon gesprochen, sofern sie Material zur Beurteilung des dogmatischen Standpunktes abwirft. Eben dieser lässt erwarten, dass der Verfasser über die Geschichte dieser „Häresie", der er in Wirklichkeit so nahe steht, besonders gut orientiert ist. Er giebt doch nicht viel Tatsächliches. Die grössere (2.) Hälfte wird in Anspruch genommen durch die in dem früheren Zusammenhang besprochene eigene Auseinandersetzung, die unter Anknüpfung an Pelagius' Römerbriefkommentar gegen den Satz des Caelestius von der Möglichkeit sündlos zu bleiben,

polemisiert und die Notwendigkeit der Taufe auch für Christenkinder feststellt. Aus der Geschichte des Streits erzählt der Verfasser ausführlich nur den Ausbruch, das Auftreten des Paulinus gegen Caelestius in Karthago 412, schliesst daran sofort die „auf den Bericht fast aller afrikanischen Bischöfe“ erfolgte Verurteilung des Pelagius und Caelestius durch Innocenz I. (ep. 31 6), 417, weist ebenso kurz auf den literarischen Kampf vor und nach der Verurteilung hin, wobei er auf katholischer Seite neben und vor Augustin und Hieronymus einen Constantius nennt, und schildert das Verhältnis der Pelagianer zu den Katholiken in seiner Zeit, unter die sie sich zum Teil mischen unter dem Vorgeben: de quaestione, non de communione discernimur, während sie andererseits doch ihre eigenen Bischöfe und Presbyter haben. Als Inhalt der im Schriftenstreit vertretenen pelagianischen Position werden sodann im wesentlichen nur die Sätze repetiert, die als Vorhalte des Paulinus zu Karthago bereits erwähnt waren. Ganz fehlen also nicht nur die im Orient spielenden Ereignisse des Jahres 415, sondern auch von den abendländischen alle, die nach 417 fallen, von dem wechselvollen Verhalten des Zosimus von Rom an bis zur ökumenischen Verwerfung zu Ephesus 431, d. h. der Verfasser verschweigt die ganze Zeit, die das Auftreten Julian's als Führers der Bewegung umspannt, von der epistula tractoria am Anfang, die ihn zuerst zum Ketzer machte, bis zur Verurteilung in Ephesus am Ende. Dieser auffallende Befund passt ausgezeichnet zu dem, was uns Buch II und III über den Ursprung des Ganzen lehrten.

Wertvoll, dem Verfasser eigentümlich, ist nur sehr weniges. 1. Aus dem Beginn des Streits die Bezeichnung des Diakonen Paulinus als defensor et procurator ecclesiae Mediolanensis. Das kann auf guter Kunde beruhen und stimmt zu der juristischen Funktion, die Paulinus hier in Karthago übernahm. Es ist kirchenrechtlich nicht unwichtig, dass die Rechtsbeistände der grossen Kirchen aus der Zahl der Diakonen, dem ordo major, genommen werden konnten. Über die beiden Ämter, zu deren frühester Bezeugung unsere Stelle gehört, vgl. Hinschius, Kirchenrecht I, 377 u. 495. Die Notiz von der anfänglichen Ausrede des Caelestius, die Vorwürfe gingen ihn nichts an, es sei nur sein Name, aber ein Verbrechen anderer, ist eine freie

Wiedergabe des aus den Akten uns bekannten Vorgangs (bei Aug. de pecc. or. 3), er berief sich auf andere und nannte besonders den Rufin. Ob er zum Schluss wörtlich gesagt hat, wegen dessen, was er in dem Vorgeworfenen als seinem Glauben entsprechend ansehen müsse, könne er auch das Übrige nicht verurteilen, vermögen wir nicht zu kontrollieren, es entspricht aber der uns sonst bezeugten allgemeinen Tatsache, dass er der Synode widerstanden und die Verdammung verweigert habe, worauf die Absetzung erfolgte, Marius Merc. comm. 1. Über die Sätze selbst s. gleich. 2. Die Angabe, dass noch vor Augustin (und Hieronymus) quidam (oder quidem?) Constantius tractator d. i. Schriftsteller oder Schriftgelehrter und zwar sine scriptura gegen die Pelagianer aufgetreten sei (contra hos suscepit). Während bei Augustin (Hipponensis) wie bei Hieronymus (Bethleites) der Ort angegeben ist, fehlt er hier. Und womit polemisierte der „Schriftsteller" Constantius, wenn nicht mit scriptura? War er ein so einflussreicher Mann? Man ist versucht, an den Feldherrn und späteren Kaiser Constantius zu denken, der 421 gegen die Pelagianer ein verschärftes Edikt gab. Doch wird die Angabe des Verfassers durch Prosper bestätigt und erläutert, der im chron. zu 418 bemerkt: Hoc tempore Constantius servus Christi ex vicario Romae habitans et Pelagianis pro gratia dei devotissime renitens factione eorundem multa pertulit, quae illum sanctis confessoribus sociaverunt, s. Mommsen, Mon. Germ. auct. antiq. IX, p. 468. Die detaillierte Nachricht Prosper's, von der man merkwürdigerweise in der Geschichte des Pelagianismus fast keinen Gebrauch gemacht sieht, ruht sicher auf guter Kunde: Prosper war genau vertraut mit dem Gange der pelagianischen Bewegung, zuerst um 432 und später wohl dauernd in Rom (s. u.). Der gewesene hohe Staatsbeamte (Exvikar) und jetzige römische Mönch (so ist gewiss servus Christi zu verstehen, vgl. Prosp. ep. ad. August. 1) Constantius war den Pelagianern öffentlich, also wohl durch Disputation oder Anklage, entgegengetreten und daran zum Märtyrer geworden, und zwar waren diese tumultuösen Auftritte in denselben Monaten erfolgt, da der Übergang der Bischofswürde von Innocenz I. auf den Griechen Zosimus erfolgt war und die Haltung des letzteren den Pelagianern, deren Häupter persönlich in Rom anwesend waren und ihre Orthodoxie nachgewiesen hatten, Luft machte.

Umgekehrt sind diese Vorgänge ein Beitrag zur Erklärung der schwankenden Stellung, die die Päpste in diesen Jahren 416—418 einnahmen: man hatte es mit einer starken und entschlossenen Partei zu tun, die wie in Palästina gegen Hieronymus so in Rom gegen Constantius vor persönlichen Angriffen nicht zurückschreckte. Aber gerade das Schicksal des Constantius mochte Zosimus wie Kaiser Honorius, durch dessen Edikt die Führer aus der Stadt getrieben wurden, darüber belehrt haben, dass man der Sache Einhalt tun müsse.

Auch hier also bietet der Verfasser wieder eine spezifisch römische Nachricht ungenau, wie es zu seiner Zeit erzählt werden mochte, — Constantius ein „Schriftgelehrter" geworden und sein Auftreten vor die Schriftstellerei der beiden Kirchenväter gestellt — und mit Verschweigung des die Pelagianer so stark kompromittierenden Martyriums. Neues über Prosper hinaus bietet er also auch hier eigentlich nicht, aber es ist eine seltene und wertvolle Notiz, die verdiente beachtet zu werden.

3. Bedeutsam, wenn auch unklar, sind endlich noch die Bemerkungen über die Pelagianer seiner Zeit und ihr Verhalten. Einerseits haben sie keine eigene Kirche und müssen deshalb mit den Katholiken kommunizieren; wenn sie sich dabei mit dem Satze trösten, dass es sich nur „um eine Schulfrage" handele, die die Gemeinschaft des Opfers nicht aufhebe, so entspricht das ganz dem Standpunkt, den Caelestius schon in Karthago und Pelagius schon in Jerusalem eingenommen und sogar der römische Stuhl zeitweilig geteilt hatte: quaestionis res, non haeresis. Andererseits verfallen solche, wenn es von den Ihrigen entdeckt wird, der Exkommunikation ihres eigenen Klerus, dessen Bestehen ausdrücklich bezeugt wird. Wenn vielleicht auch noch nicht von einer organisierten Sekte, von einer schismatischen Partei, die zur Zeit des Verfassers auf dem besten Wege zur Organisation war, wird man demgegenüber doch reden müssen (gegen Harnack, DG III[3], 174, Möller, RE[2] XI, 416 unten).

Ein Wort erfordert noch die Wiedergabe der pelagianischen Position. Der Autor giebt sich nicht die Mühe, die einzelnen Stadien, Führer und Äusserungen auseinanderzuhalten, sondern verfährt summarisch, indem er sich in der Hauptsache an die Sätze hält, die man dem Caelestius schon in Karthago vorhielt. Von den sechs Punkten, die sich nach den Akten

gleichmässig bei Augustin und Marius Mercator finden, sind drei aufgenommen: dass der sterblich geschaffene Adam gestorben wäre, mochte er gesündigt haben oder nicht, dass das Gesetz ebenso zum Reiche (Gottes) befördere wie das Evangelium (hier evangelia), dass dem Menschengeschlechte die Sünde Adams nichts geschadet habe. Diese dann zu Schlagsätzen gewordenen Punkte kehren hier in derselben wörtlichen Formulierung wieder, ohne dass erhellt, aus welcher Quelle sie stammen. Anders steht es mit den zwei anderen Punkten, die er anführt. Wir wissen, dass man schon in Karthago aus dem Satze, jedes Kind ist im selben Status wie Adam vor dem Fall, dem Caelestius die Konsequenz auf den Wert bezw. Unwert der Kindertaufe zog, dass Caelestius aber doch an der Notwendigkeit der Taufe zur Sündenvergebung, freilich mit anderer Begründung, festhielt. Dieses abgenötigte Bekenntnis zur Kindertaufe ist hier sinnloserweise unter die Sätze geraten, die man ihm in Karthago zum Vorwurf machte, infantes in remissionem peccatorum baptizandos esse ideo confitemur, propter regulam universalis ecclesiae. Dies Bekenntnis findet sich in gleicher Formulierung in dem Libellus, den Caelestius später in Rom herausgab und aus dem Augustin de pecc. orig. 5f. gerade diese Stelle mitteilt: infantes autem, inquit, debere baptizari in remissionem peccatorum, secundum (oben propter) regulam universalis ecclesiae et secundum evangelii sententiam, confitemur. Dass der Verfasser hier dieses römische Libell des Caelestius — wie vermutlich desselben Caelestius frühere Schrift contra traducem peccati, oben S. 35 — wirklich vor Augen gehabt hat, wird noch wahrscheinlicher gemacht durch die Fortsetzung, die er weiter unten giebt: infantes non ideo baptizandos, quia habere possint originale peccatum. vgl. Caelestius bei Augustin l. c. c. 6: in remissionem autem peccatorum baptizandos infantes, non idcirco diximus, ut peccatum ex traduce firmare videamur.

Dass endlich der Satz homo sine peccato esse potest, si velit, schon „in Karthago bei Caelestius“ verurteilt sei, berichtet auch Orosius in seinem apologet. c. Pel. 4 und Marius Mercator mischt in seinem 2. commonitorium von 431 diesen Punkt mit den anderen 6 bezw. 7. Doch ist er erst in den „Definitionen“, die Augustin bald nach Karthago aus Sizilien zugestellt wurden, nachweislich klar ausgesprochen. Dann spielt er freilich schon

in Palästina die Hauptrolle. Der Verfasser stellt ihn an die Spitze der Vorwürfe in Karthago und zwar giebt er ihm wie weiter unten die scharfe Wendung, die Pelagius in Palästina selbst ablehnte, die hier aber, wie schon früher hervorgehoben wurde (S. 30 f.), als der eigentliche Obergedanke des ganzen Pelagianismus erscheint: dass die gottgeschaffene Natur allein und an sich zur Vollkommenheit und sündlosen Gerechtigkeit genügen könne. Indem der Verfasser sein Bild vom Pelagianismus von den schärfsten Sätzen des Caelestius abnahm, gewann er, wie ausgeführt, die Möglichkeit, sich von ihm zu scheiden. Er hatte das Vorbild des Hieronymus für sich (ob. S. 31).

Der Ketzerkatalog schliesst, abgesehen von den Prädestinatianern, mit der Häresie (89) des Nestorius. Auch dafür konnte Augustin's de haeresibus nicht mehr Vorlage sein. Die zeitliche Nähe lässt aber gute Kenntnis erwarten. Allein auch hier ist es wieder eine allgemeine und ungenaue Kunde von den Dingen. Es soll angeblich Gewohnheit gewesen sein, dass der Alexandriner eine Abhandlung nach Konstantinopel zur Vorlesung am Osterfest schickte und umgekehrt der Konstantinopolitaner nach Alexandrien. In der seinigen nun habe Nestorius von Konstantinopel die Maria nicht Theotocon, sondern Christotocon genannt, das heisst, dass sie nicht Gott, sondern einen Menschen geboren habe. Der gute Cyrill bat ihn darauf, nur den Ausdruck zu verbessern, wenn er sich vielleicht getäuscht hätte: der böse Nestorius aber schalt ihn erbost über diesen Tadel sogleich einen Ketzer. Auf der Synode zu Ephesus[1] wollte Nestorius sich nicht korrigieren, um die Maria nicht zum Gotte zu machen wie die Heiden, und erhielt einen Waffenstillstand, damit er sich besänne und den Ausspruch verurteile, dann könne er auf seinen Sitz zurückkehren, sonst nicht. Da er beharrte, verurteilte ihn die Synode: dieser Verurteilung stimmte der Romanus papa Caelestinus zu, und alle Bischöfe des Morgen- und Abendlandes unterschrieben mit ihm. So wie hier mochte die

1) Der Augiensis hat deutlich Thessalonich. So sicher dies die schwierigere Lesart ist, die aus Ephesus kaum erklärt werden kann, während sich umgekehrt wohl denken lässt, dass der Schreiber des Remensis hier die weltbekannte Synode in den Text korrigiert haben könnte, so wenig wird man doch geneigt sein, auch dieses horrendum dem Autor aufzubürden.

Legende von dem argen Nestorius, dem gerechten Cyrill, der glorreichen Synode und dem in Übereinstimmung mit der ganzen Christenheit die Orthodoxie bestätigenden Papste dem gutgläubigen Volke des Westens und speziell Roms vorgetragen worden und ins Blut übergegangen sein. Wie weit ab von der geschichtlichen Wahrheit sich dieses Bild in fast allen seinen Zügen hält, ist in jeder Kirchengeschichte von heute nachzulesen. — —

So anspruchsvoll der Verfasser im 1. Buch als Historiker auftritt, so niedrig ist doch schliesslich auch in den Partien, da er eigene Kenntnisse verrät, das Gesamtresultat einzuschätzen. Seine literarischen Kenntnisse sind sehr gering: abgesehen von der pelagianischen Literatur, auf die wir auch hier stossen, etwas Lektüre von Tertullian und Cyprian, Optatus und Augustin, Rufin (Origenes) und Hieronymus, das mag vorangegangen sein, aber alles erscheint hier mehr wie Anklänge und Reminiscenzen. Ausser Augustin's de haeresibus braucht er bei der Abfassung auch der historischen Teile in seinem dogmatischen Pamphlet in der Tat kein Buch aufgeschlagen zu haben. Mehr giebt er aus, wo er aus mündlichen Quellen oder eigener Wissenschaft schöpft, in den letzten Abschnitten, aber auch hier ist sein Bedürfnis nach Zuverlässigkeit abnorm gering, wie sein Gesichtskreis beschränkt: er scheint zumeist aus trüben und unkontrollierbaren Lokaltraditionen zu schöpfen. Als Historiker ist der Verfasser nicht ernst zu nehmen. —

IV.

Über die Entstehung der Schrift kann nach der vorausgegangenen genauen Analyse einiges mit recht grosser Wahrscheinlichkeit ausgesagt werden. Und zwar können wir nun doch die Schrift als ein Ganzes ins Auge fassen, indem wir die Frage nach der Echtheit des 2. Buches als in negativem Sinne entschieden ansehen. Der Schwindelgeist, der durch das ganze 1. Buch geht, die Dreistigkeit, mit der hier schlankweg gelogen wird, die Ausschlachtung des Augustin, um ihn im Grunde doch zu bekämpfen, die im kleinen hier öfters geübte Methode, sich den Häretiker erst zu präparieren, um ihn dann totzuschlagen,

macht es vollends in höchstem Grade wahrscheinlich, dass hier im 2. Buche nur in grösserem Masstabe dasselbe getrieben wird.

Der Ausgang ist zu nehmen von der Frage nach dem Ort der Entstehung als dem Sichersten. So sehr man sich gewöhnt hat, die Schrift nach Gallien zu setzen, als dem klassischen Lande des Semipelagianismus, so gewiss führt ein tieferes Eindringen in den Stoff vielmehr von selbst auf Italien und speziell auf Rom. Daneben könnte man höchstens noch an Afrika denken. Die afrikanischen Väter sind dem Verfasser bekannt und die grossen afrikanischen Bewegungen nicht fremd, aber auch hier bringt er das Afrikanische fast immer in seiner Verbindung mit Römischem, und in der Tat waren ja die Beziehungen namentlich Süditaliens (incl. Siziliens), wo man um der griechischen Brocken willen den Verfasser geboren sein lassen möchte, mit Afrika ganz enge. Der Tertullianismus, Donatismus und nun vollends der Augustinismus schlagen von dort herüber. Für Rom aber entscheidend ist die Verwertung römischer Lokaltradition von haer. 82, ja vielleicht 61 an, auf die genugsam hingewiesen ist. Ja, fasst man haer. 86 ins Auge, so liegt die Vermutung nahe, dass sein nächstes kirchliches Interesse etwas mit dem Märtyrerkulte des Processus und Martinianus vor den Thoren der Stadt zu tun hat, er vielleicht den Dienst am Martyrium selbst versah. Für Gallien, etwa für Zusammenhang mit den unter Hilarius von Arles abgehaltenen Synoden (Möller - v. Schubert I, 640 A. 2), spricht in der Schrift selbst schlechterdings nichts. Dass aber die von Pelagius und Caelestius ausgehende Bewegung nur in Gallien Wurzel geschlagen, ist eine völlig irrige Voraussetzung. Wenigstens für die Zeit, in die die Abfassung zu setzen ist, trifft das durchaus nicht zu.

Denn auch über die Zeit der Entstehung können wir doch zu einer bestimmteren Aussage kommen. Dass die Schrift selbst als nicht lange nach 431 geschrieben gelten will, ist längst bemerkt. Die eutychianische Ketzerei folgt noch nicht auf die nestorianische, wie in anderen Fortsetzungen von Augustin's Katalog. Dazu stimmt die Einleitung, die offenbar die Situation nach dem Tode (beatissimae memoriae) des Papstes Caelestin († 432) im Auge hat, und die Angabe in haer. 88 über die eigenen episcopi und presbyteri der Pelagianer. Indessen ein gewandter Fälscher könnte ja seiner Schrift diesen Anschein früherer Entstehung

gegeben haben, um die augustinische Prädestinationslehre als gleich nach ihrem Entstehen erkannte und von höchster Stelle verurteilte Häresie darzustellen. Ich habe an der oben zitierten Stelle meines Lehrbuchs der alten Kirchengeschichte sogar die Möglichkeit offen gelassen, dass man die Schrift ins 9. Jh. setzen und in Verbindung mit dem Gottschalck'schen Streit bringen könne. Damals verfügte man über Fälscherlust und Fälscherkunst, und die Annahme einer Analogie auf dogmatischem Gebiet der grossen aufkeimenden Häresie gegenüber zu den pseudo-isidorischen Fälschungen auf kanonistischem hat etwas Verlockendes. Der Beginn des durch Noting v. Brescia, bezw. Rabanus Maurus eröffneten Kampfes kann auch früher als die Reichenauer Handschrift fallen und fällt jedenfalls früher als die erste Bezeugung der Rheimser.

Wenn auch offenbar der Ausbruch des Gottschalck'schen Streites zuerst Interesse an der mysteriösen Schrift erregte, ihre Entstehung verdankt sie demselben doch nicht. Abgesehen davon, dass der Autor sich in historischen Fragen nicht als geschickter, sondern als plumper Fälscher erwiesen hat, mehrere Beobachtungen sprechen entscheidend dagegen. 1. Haer. 41 u. 74 fehlt bei dem spiritus sanctus procedens ex patre noch das filioque, das seit der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts im Abendland allgemein angenommen war. 2. Die Bibelzitate sind noch nach der Itala, nicht nach der Übersetzung des Hieronymus gegeben. Ist die letztere nun auch im Abendland zu sehr verschiedener Zeit recipiert worden, so war das doch zur Zeit des Rabanus Maurus allgemein der Fall, vgl. Nestle in RE³ III, 40 52. 3. Das altkirchliche Katechumenat und Busswesen ist noch in Kraft, die Erwachsenentaufe das Typische, z. B. III, 8, 644 C. 4. Eine Stellung zu Origenes, wie sie I, 43 eingenommen wird, wäre nach dem Decr. Gelasianum schwer denkbar. Ferner die Kenntnis der römischen Lokaltraditionen, die Benutzung der ältesten verurteilten pelagianischen Literatur u. a. m.

Man wird gut tun, bei dem gewöhnlichen Ansatz ca. 440 zu bleiben und auch nicht an das Ende des 5. Jahrhunderts hinunterzusteigen. Dazu könnte nicht nur der Hieb auf die „byzacenischen Eselchen“, haer. 69, verführen — Fulgentius von Ruspe, der Wiedererneuerer des scharfen Augustinismus, war aus der afrikanischen Provinz Byzacene — sondern auch die Be-

hauptung, dass die Synode gegen die Jovinianisten in der ecclesia Lateranensi abgehalten sei. Haller, Jovinian S. 108, A. 5 meint: „Die erste römische Synode, die in der Laterankirche stattfand, ist nachweislich die vom Jahre 487, wo über Aufnahme der unter Hunerich's Verfolgung Gefallenen verhandelt wurde. Entweder ist demnach hier ein späterer Zusatz anzunehmen oder ist der ganze liber Praedestinatus noch später zu setzen als in die Mitte des 5. Jahrhunderts". Da man zu dem Ausweg, eine Glosse anzunehmen, gewiss nur ungern greift, würde man in der Tat geneigt sein, als terminus a quo 487 anzusehen. Man könnte dann die Schrift mit der antipelagianischen Aktion des Papstes Gelasius so gut wie mit der des Fulgentius in Beziehung bringen. Indessen ist im ersten Satz Haller's das „nachweislich" falsch gestellt: die erste römische Synode, die nachweislich in der Laterankirche stattfand, ist die vom Jahre 487, aber von vielen römischen Synoden des 4. und 5. Jahrhunderts können wir leider nicht nachweisen, wo sie stattgefunden haben. Man wechselte damals noch mit dem Lokal, 485 tagte man in St. Peter, 465 in S. Maria Maggiore u. s. w. Es ist demnach wohl möglich, dass ein Autor ca. 440 eine Synode aus dem Ende des 4. Jahrhunderts in die Laterankirche verlegen konnte, ohne sogleich unglaubwürdig zu erscheinen. Man wird dann vielmehr umgekehrt die Stelle, die einem in Rom vertrauten Manne angehört, zum Beweis nehmen können, dass die von Constantin erbaute Basilika zu seiner Zeit schon zu dem genannten Zweck benutzt worden war.

Wir wissen nicht, wie lange sich namentlich in den heimlich pelagianisch gerichteten Kreisen die pelagianische Literatur erhielt. Vom echten Pelagius-Kommentar zu den paulinischen Briefen wissen wir, dass er für Cassiodor schon verschollen war: in seinem Überblick über die Paulus-Kommentare, de inst. div. liter. 8 erwähnt er ihn nicht mehr (vgl. Zimmer, Pelagius in Irland S. 13 f.); in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts verdrängte ihn die Bearbeitung, die unter dem Namen des Primasius geht und dem P. Gelasius zugeschrieben wurde. Ausserdem war er nur in jener verstümmelten, aber nicht antipelagianisch gereinigten (ebend. 164 ff.) Form noch vorhanden, die unter den Werken des Hieronymus steht, des halbehrlichen Pelagiusbekämpfers, der überhaupt nach einer Ironie des Schicksals oder vielleicht kann man sagen nach höherer Gerechtigkeit einen Teil der pela-

gianischen Literatur unter seinem Namen hat retten müssen, (die epistula ad Demetriadem, den libellus fidei des Pelagius ad Innocentium). Hier aber finden sich Spuren nicht nur dieses Kommentars, sondern auch der anderen pelagianischen Literatur aus der klassischen Zeit der Bewegung.

Alle Erwägungen führen doch darauf zurück, dass die einfachste Lösung hier auch die richtigste ist und das Werk in der Zeit geschrieben ist, in der es geschrieben sein will, zwischen 432 und 449. Dann aber wird man noch genauer die Regierung Sixtus' III., Caelestin's Nachfolger, 432—40 ins Auge fassen müssen. Unter Leo I., dessen gewaltige Hand sich schwer auf alle Häresien legte und der sofort nach Regierungsantritt gegen die Pelagianer vorging (ep. 1 und 2 und Ps.-Prosper de promiss. et praed. dei IV, 6 12), wird sich ein Werk wie dieses kaum ans Licht gewagt haben. Aber gerade die Lage in Italien und Rom unter Sixtus giebt einen vortrefflichen Hintergrund.

Es ist eine Täuschung, wenn man annimmt, dass mit der kaiserlichen und päpstlichen Erklärung des Jahres 418 die pelagianische Sache sofort abgetan gewesen sei. Sie hatte namentlich in Italien zu starke Wurzeln geschlagen. „Die eigentümliche Erscheinung, dass so viele Italiker Anhänger des Pelagius waren, hängt wohl nicht bloss damit zusammen, dass dieser lange in Rom gelebt und gewirkt hatte, sondern auch damit, dass in Italien die antike heidnische (und speziell die stoische) Philosophie, auf die der Pelagianismus ohne Zweifel wesentlich zurückzuführen ist, sich in Italien stärker, als anderswo im Occident geltend machte“ (Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters, Progr. von Christiania, 1890, S. 351, A.). Genuesische Priester erholten sich Rat von Prosper von Aquitanien. Die Gegend um Aquileja und das südliche Italien waren besonders stark infiziert, und diese Zusammenstellung führt abermals darauf, dass die Sache mit Rufin, auf den sich Caelestius berief, und den Hieronymus für den Vater des Pelagianismus ansah (comm. in Jer. praef. l. IV), mit dem Einfluss der griechischen Freiheitslehre und des ägyptischen Mönchtums (wie später bei Cassian; s. auch bei Makarius, Lehrb. d. KG. I, 792) zu tun hat. Auf dem Metropolitansitz von Aquileja sass bis 408 der Freund Rufin's Chromatius. An dessen Nachfolger Augustin

(408—26) richteten Bischöfe und Kleriker der Diözese jenen libellus fidei, den man nach Garnier's Vorgang meist, aber wohl irrtümlich dem Julian und seinen Genossen zuschrieb, indem man die Adresse veränderte und statt Augustin Zosimus einsetzte, und weigerten sich darin Pelagius und Caelestius zu verurteilen (Bruckner, Julian S. 31 ff., Caspari S. 346, A. unten). Wie dann die Schreiben Leo's wieder an Augustin's Nachfolger, Nicetas von Aquileja, und an den Bischof Septimus von Altinum von 442 beweisen, waren in der Provinz Venetien noch immer pelagianische Kleriker in Menge im Amt, ohne dass man ihnen bis dahin ein Anathema zugemutet hatte, und betrieben, indem sie Agitationsreisen machten, eine lebhafte Propaganda und Gemeinschaftspflege. In Picenum und Dalmatien aber sehen wir noch viel später die Bewegung wieder ausschlagen, s. u. Man hat den Eindruck, dass der Pelagianismus vor Leo hier so dastand, wie ihn unsere Schrift haer. 88 beschreibt. Und nicht anders in Süditalien, incl. Sizilien. Von der letzteren Insel meldet Hilarius das Wachstum der Häresie, von hier wurden dem Augustin 413 die „Definitiones Caelestii" zugestellt (Aug. de perf. just. 1), hier wurde der Autor der von Caspari edierten pelagianischen Traktate, also vielleicht der Brite Agricola zum Pelagianismus bekehrt, und hier fanden Prosper (de ingratis v. 70) und Hieronymus (a. a. O.) die Seuche besonders verbreitet. Über die Verbreitung in Süditalien aber siehe Augustin ep. 156. 157 22. 186 29. c. Jul. V. 14. Caelestius selbst war vermutlich ein Campaner (Prosper. epigr. 2 in obtrect. Aug., Caspari S. 351), Julian sicher ein Apuler (Aug., op. imp. VI. 18), die 17 Mitbischöfe, die lieber das Amt verliessen, als die tractoria des Zosimus 418 zu unterzeichnen, und das Schreiben an B. Rufus von Thessalonien richteten, waren jedenfalls auch Italiker. Zu ihnen und ihrem italischem Anhang gehörten gewiss zum grossen Teil die mit Julian in Ephesus verurteilten Pelagianer und die sonst aus der Geschichte des Pelagianismus bekannten Männer, wie Florus, Orontius, Evangelus, Anianus, Valerianus, Persidius, Marcellinus, Fabius. In Italien muss damals eine erhebliche pelagianische Literatur, auch abgesehen von Julian, entstanden sein, von der wir nur Trümmer haben. Die von Caspari herausgegebenen, mönchisch überaus ernsten Abhandlungen und Predigten sind, wie es scheint, auch in Italien verfasst, 417—26, nach Caspari a. a. O. S. 387. End-

lich erwäge man, dass hier im campanischen Nola bis 431 B. Paulinus, der Stern des kirchlichen und asketischen Italiens, sass, dessen freundschaftliche Beziehungen erst zu Rufin, dann zu Pelagius (Aug. ep. 186) und endlich zu Julian und Familie ganz zweifellose sind.[1]

In Rom selbst, wo der persönliche Einfluss des Pelagius und dann wieder des Caelestius lange und nachhaltig eingewirkt hatte, war die Haltung des heiligen Stuhles eine durchaus unsichere gewesen. Eben das gibt die Erklärung für das Fortwuchern und die immer wiederholten Erhebungen der Bewegung in ganz Italien. Als Zosimus sich die epistula tractoria abnötigen liess, wurde er von Julian direkt des „Abfalls“ bezichtigt (Aug. c. Jul. VI, 12 37): er hatte an Pelagius' und Caelestius' Orthodoxie vorher in der Tat nichts auszusetzen gefunden und ihre Gegner für Betrüger und Betrogene erklärt. Dieser praevaricatio machte sich die Majorität des römischen Klerus mitschuldig (Aug. c. duas ep. Pel. II, 3 5): in seiner Mitte hatte das frühere freisprechende Urteil begeisterte Zustimmung gefunden. „Hätte doch Einer von Euch dabei sein können“, schrieb damals Zosimus an die Afrikaner über die Auftritte bei der Verlesung des pelagianischen libellus fidei. Eine hervorragende Rolle muss der Presbyter Sixtus, ein geborener Römer, gespielt haben. Vielleicht war er der Archipresbyter[2], und es entsprach dann nur

1) In diesem Zusammenhange gewinnt doch auch die Nachricht des Gennadius (de vir. ill. 19), dass Sulpicius Severus, Paulinus' Freund, gegen Schluss seines Lebens für die Pelagianer das Wort genommen hatte (peccatum quod loquendo contraxerat), hohes Gewicht. Die Einsicht in die culpa loquacitatis und der Entschluss, künftig zu schweigen, mochte ihm wie vielen dann erst 418 bei der Schwenkung der römischen Politik gekommen sein.

2) Kranzfelder macht ihn in seiner Übersetzung der Augustinbriefe fälschlich zum Archidiakon (S. 215). Das war damals möglicherweise Caelestin, der spätere Papst, der gleichzeitig an Augustin schrieb. Will man aus der uns erhaltenen Antwort Augustin's „an seinen Condiaconus“ auf den Inhalt schliessen, so wird es kaum mehr als ein kurzer Gruss gewesen sein: die Antwort berührt mit keinem Wort die Zeitfragen. Auf Grund dieses kurzen inhaltsleeren mit Begriffen spielenden Briefs Caelestin zu einem Freund Augustin's zu stempeln, geht ebensowenig an, wie es aus den zwei Briefen Augustin's an Sixtus inbezug auf diesen erschlossen werden kann. Vollends geht nicht an, sie mit Marius Mercator so zusammen zu bringen, dass der

dieser seiner Stellung, dass er, nachdem unter dem Drucke der durch den Kaiser unterstützten afrikanischen Kirche der Frontwechsel vollzogen war, nun „als der Erste vor zahlreichstem Volke“ sich von den Pelagianern lossagte und darauf den Häuptern der afrikanischen Kirche das anzeigte, dem B. Aurelius von Karthago in einem Schreiben, das allerdings „nur kurz, doch ausreichend“ war, Augustin mit einer längeren und deutlicheren Darlegung seiner Rechtgläubigkeit, in der dieser zugleich „den Glauben der römischen Kirche selbst“ (ep. 194 1) erblicken zu dürfen meinte, zumal der Überbringer, der Presbyter Firmus, ihm auch noch mündlich die veränderte Lage in Rom schilderte (ep. 194 2). Aber vorher hatte Sixtus als inimicorum magni momenti patronus gegolten (Aug. ep. 191. 194 1), und Augustin sah in ihm wohl die Hauptgefahr in Rom, woraus sich dann auch erklärt, dass die guten Nachrichten ihn „aus der Traurigkeit in ein helles Freudenlicht“ versetzten. Der Vorkämpfer der Gnadenlehre war aber weit entfernt, die römischen Dinge nun ohne Sorge zu betrachten, wie beide Briefe, 191 und 194, beweisen: viele reden noch frech die Irrlehre, andere verbreiten sie heimlich, noch andere schweigen eingeschüchtert, ohne die Überzeugung geändert zu haben, darum ist Strenge, Vorsicht, namentlich Belehrung nötig, wie er sie selbst ihm nun zu weiterer Verwertung in dem grossen Lehrschreiben über die Gnade (ep. 194) zukommen lässt.

Damit, dass man Sixtus' Haltung in der damals wichtigsten Lehrfrage doch nicht traute, mag sein zweimaliges Übergehen bei den folgenden Papstwahlen zusammenhängen.

Bischof Bonifaz (—422) stand noch ganz unter der Einwirkung der Afrikaner — Alypius, Augustin's Freund, wurde der persönliche Träger dieser Verbindung —, und die Regierung bewahrte die frühere Haltung an der Seite der Afrikaner, ja verschärfte sie: der Befehl erging 420/21, Caelestius und Caelestianer aus der Stadt zu vertreiben, das Ausführungsedikt des Stadtpräfekten Volusianus zeigt, dass es dem Ruhestörer Caelestius bis dahin gelungen war, sich dem Urteil zu entziehen, denn amica reis secreta!

Unter Caelestin war die Haltung des heiligen Stuhles zu-

Schein eines aus diesen drei Männern bestehenden Freundeskreises erweckt wird (Wagenmann-Krüger RE³ XII, 343 7 ff.).

nächst noch eine feste. Als Caelestius einen neuen Versuch machte, sich beim römischen Stuhl Audienz und Rehabilitation zu verschaffen — er konnte es also doch! — verwies ihn der Papst abermals aus Italien. Ebenso unterstützte er die Bemühungen, den Pelagianismus in Britanien zu ersticken. Ungefähr zur selben Zeit erging ein Edikt des neuen Kaisers Valentinian III. von Aquileja aus an den Praefectus praetorio von Gallien, B. Patroclus von Arles in der anbefohlenen Unterdrückung der Häresie die Hand zu reichen: auch hier sind diversi episcopi als Pelagianer bekannt, wie denn auch in dem berühmten Klagebrief Prosper's an Augustin über die Verhältnisse in Massilia die Gefahr des Abgleitens zum vollen Pelagianismus mit Recht aufgewiesen wird.

Aber eben der Schriftenwechsel zwischen den Massiliensern und Augustin führte am Ende der Regierung Caelestin's eine neue Phase der Entwicklung herbei. Die rücksichtslose Schärfe, mit der der grosse Afrikaner hier seine Erwählungslehre enthüllte, musste nicht nur in Gallien, sondern auch in Rom Anstoss erregen und neue Zweifel erwecken, ob man ihm vollkommen folgen dürfe.[1] Und nun starb er selbst, und ein Prosper vertrat seine Position. Die Entscheidung, die dieser sich 431 od. 32 bei P. Caelestin persönlich holte, verriet nichts weniger als unbedingte Gefolgschaft in Augustin's Fahrwasser. Der Papst schiebt, indem er das Hauptgewicht auf die Dreistigkeit gewisser Presbyter legt, sich in ihren Predigten eigenmächtig das den Bischöfen zustehende Lehramt anzumassen, die ganze Frage vom dogmatischen auf das kirchenrechtliche Gebiet über (c. 1). In dieses Licht rückt auch die Verteidigung, die dem Andenken Augustin's zu teil wird (c. 2): es ist unerhört, wenn solche unberechtigte Stimmen sich gegen anerkannte, mit dem römischen Stuhl in Gemeinschaft verstorbene Lehrmeister erheben. Die Bischöfe Galliens, an die der Brief gerichtet ist, sollen den Frevlern Schweigen gebieten. Auf die Sache wird schlechterdings nicht eingegangen, lediglich als Bericht des Prosper und Hilarius angegeben, dass die Presbyter — „ich weiss nur nicht, welche" — indisciplinatas quaestiones in medium vocantes pertinaciter adversantia veritati predigten. Fasst man die im Verlauf des Streites

1) Vgl. Prosper, ep. ad Ruf. c. 4 (Migne 51, 79 A B).

häufig angewendete Phrase von den quaestiones indisciplinatae mit dem katholischen Übersetzer Wenzlowsky als „nicht zur Lehre gehörige Fragen“ auf, so befinden wir uns geradezu wieder auf dem Standpunkt der Päpste vor 418 (und des Caelestius): non est dogma. Nicht einmal die in der epistula tractoria des Zosimus von Rom angeeigneten Stücke der augustinischen Gnadenlehre konnte man in diesem Schriftstücke wiederfinden, ohne Widerspruch gewärtigen zu müssen. Diese lahme Erklärung des heiligen Stuhles würde um so beachtenswerter erscheinen, wenn, wie doch sehr wahrscheinlich, die Verurteilung des Caelestius und der Seinen auf dem ephesinischen Konzil bereits vorangegangen war. Jedenfalls die Thätigkeit des päpstlichen Agenten in Konstantinopel, Marius Mercator, gegen die Pelagianer liegt schon vorher.

Man wünschte also offenbar in Rom damals schon wieder einen Mittelweg zu gehen. Es darf nie vergessen werden, dass der ganze Streit von Afrika aus in die Kirche getragen war, die Gnadenlehre als das afrikanische Dogma galt, der römischen Kirche geradezu oktroyiert und auch 418 keineswegs der ganze Augustinismus, vor allem nicht die Prädestinationslehre, acceptiert worden war. Die um dieses Problem gelagerten Fragen waren in der Tat zum grössten Teil noch indisciplinatae. Die Neigung, sich von Afrika die Belehrung über die Wahrheit zu holen, wie Sixtus sich das einst als Führer des römischen Klerus hatte gefallen lassen müssen, war sicherlich nach dem grossen Zwist über die Appellationen 418/9, der ebenfalls mit einer Demütigung Roms endete, nicht gewachsen. Wie Konstantinopel von Alexandrien in der gleichen Zeit, so und noch mehr musste sich Rom suchen von Afrika freizumachen. Diese Neigung konnte sich aber ungehemmt betätigen, nachdem 430 der grosse Lehrer heimgegangen war und sein Land in der Vandalennot sass.

Ob diese Erwägungen nicht bei der Wahl jenes Sixtus (III.) zum Nachfolger Caelestin's schon mitgespielt haben? Dass die Kunde seiner früheren pelagianisierenden Haltung nicht erloschen war, schliesst Caspari (a. a. O. S. 334) daraus, dass man den Namen Sixtus' III. (nur versehentlich II.) damals der obengenannten Sammlung vorsetzte, die nach der Meinung dieses Forschers vielmehr dem Pelagianer Agricola angehört und den Standpunkt unverhüllt darbietet. Freilich war, nachdem nicht

nur Zosimus, sondern auch das Konzil zu Ephesus gesprochen, für eine einfache Rehabilitierung des Pelagius und Caelestius wie eine direkte Verwerfung Augustin's die Zeit definitiv vorbei. Aber ein ort- und zeitgemäss maskierter Pelagianismus mochte unter Sixtus sich wohl wieder mit Aussicht auf Erfolg und auf nicht wenig Bundesgenossen im römischen und italischen Klerus hervorwagen.

Diese Sachlage muss der Mann erkannt haben, der, während Pelagius und Caelestius immer mehr zurücktreten und schliesslich verschwinden, seit 418 rastlos, rücksichtslos und sehr eindrucksvoll die Fehde gegen den neuen afrikanischen Manichaeismus fortgeführt hatte und auf einen grossen Anhang in Rom, nicht nur im Klerus, sondern auch unter dem Adel und den Mönchen (Gennad. 45) rechnen konnte, der vertriebene Julian v. Eclanum. Es ist keine vage,[1] sondern eine höchst bestimmte Angabe des ebenso stark interessierten wie gut unterrichteten Prosper im Chronicon zu 439, dass „in dieser Zeit Julian von Eclanum, der dreisteste Verfechter des pelagianischen Irrtums, den eine masslose Lust nach dem längst verlorenen Bistum stachelte, indem er mit mannigfacher Kunst der Täuschung den Schein der Besserung vor sich her trug, es ins Werk setzte, sich in die Gemeinschaft der Kirche einzuschleichen; aber Papst Sixtus — nach einigen Hss.: auf die Ermahnung des Diakons Leo — diesem Hinterhalt mit Wachsamkeit begegnend gestattete nicht, dass den pestbringenden Versuchen ein Zugang offen stand, und versetzte alle Katholiken über die Entlarvung der trügerischen Bestie in solche Freude, als ob damals zum ersten Male das apostolische Schwert die stolzeste Häresie enthauptet hätte (hac tempestate Julianus Eclanensis, jactantissimus Pelagiani erroris assertor, quem dudum amissi episcopatus intemperans cupido exagitabat, multimoda arte fallendi correctionis speciem praeferens molitus est in communionem ecclesiae irrepere; sed his insidiis Sixtus papa [diaconi Leonis hortatu] vigilanter occurrens nullum aditum pestiferis conatibus patere permisit et ita omnes catholicos de

---

1) Bonwetsch in RE³ IX, 603 57: Unter Sixtus soll J. sein Bistum vergeblich wieder zu erlangen gesucht haben.

detectione fallacis bestiae gaudere fecit, quasi tunc primum superbissimam haeresim apostolicus gladius detruncasset).

Der Berichterstatter war, als er diesen zweiten Teil seiner Chronik (—445) schrieb, nach allgemeiner Auffassung in Rom, vielleicht sogar schon, als diese Dinge hier vorgingen, wenigstens spricht für die Vermutung Hauck's (RE² XII, 304), dass er bereits ca. 434 von Gallien nach Rom übergesiedelt sei, ebensoviel wie für den Ansatz Bardenhewer's (Patrologie² S. 452), der ihn erst 440 Leo aus Gallien dorthin begleiten lässt.[1] Jedenfalls aber war er es, der schon durch seine Reise zu Caelestin den Streit wieder nach Rom gezogen und den päpstlichen Stuhl zuerst vor eine neue Entscheidung gegenüber den neuen Formulierungen der Gnadenlehre gestellt hatte. Bedenkt man endlich, dass er in diesen Jahren nach allen Seiten und in verschiedensten Formen literarisch den Augustinismus verfocht, wobei er immer die Tendenz verfolgte, einem halben Pelagianismus die Konsequenzen zu ziehen (vgl. z. B. de ingratis II—IV), so wird man zur Annahme geführt, dass er ein Stück seiner eigenen persönlichen Geschichte berührt, wenn er von solchem Vorstoss der Pelagianer in den dreissiger Jahren berichtet — daher sich dann der leidenschaftliche Ton dieses Berichts erklärt.

Ihm sind folgende 3 Punkte zu entnehmen:

1. Julian von Eclanum versteckte seinen Pelagianismus möglichst, er rückte ab von Caelestius und Pelagius, indem er sich dem Anathema anschloss. Er muss dementsprechend Augustin, den Caelestin den magistri optimi zugezählt hatte, auch für einen orthodoxen doctor ecclesiae anerkannt und seine Charakterisierung als Manichäer aufgegeben haben. Er wird sich weiter durch starkes Auftragen der eigenen Orthodoxie in der übrigen Lehre und Hervorhebung derjenigen Töne, die Rom angenehm zu hören waren, kirchlich-klerikale und speziell römische, empfohlen haben. Hatte er doch schon einmal nach dem ersten Stadium der Sache vor seiner Absetzung für sich und die Genossen „sehr geschickte

---

1) Für beides wie das „Sekretariat“ Prosper's bei Leo bildet freilich ausser dem „römischen Gesichtskreis“ der Eintragungen nur die wenig deutliche Notiz des 50 Jahre später, aber auch in Massilia schreibenden Gennadius die Unterlage: dass die Briefe Leo's gegen Eutyches über die Inkarnation ab isto dictatae creduntur (!), vgl. auch Mommsen, auct. ant. IX, 344.

Formulierungen ihrer Rechtgläubigkeit" an den Papst abgegeben. Vgl. Bruckner S. 10 und A. 3.

2. Die Worte Prosper's lassen aber darauf schliessen, dass er besondere Kunstgriffe gebraucht hat und die Feder, die ihm und den Seinen so geläufig war, der List in eigentümlicher Weise untertan sein liess. Schon seine und seiner Freunde bisherige Schriftstellerei ist agitatorisch äusserst geschickt; die übrigens in der Natur der Sache liegende Methode, die kirchlichen Gegner zu möglichst schlimmen Häretikern zu machen und sich selbst auf diesem Hintergrund als eigentliche Vertreter der katholischen Wahrheit erscheinen zu lassen, wird hervorragend wirkungsvoll geübt.

Das gilt von allen Pronunciamentos der julianistischen Gruppe, den Kollectiv- und Rundschreiben, die von Julian verfasst oder inspiriert sind, von dem ersten Briefe an, in dem Julian schon im Namen seiner 17 Genossen mit Zosimus über die Unterzeichnung der tractoria unterhandelt (Bruckner a. a. O. S. 10 f.), bis zu dem obengenannten der aquilejensischen Pelagianer, hinter dem vermutlich Julian auch stand, wenn er nicht selbst der Verfasser ist. Knappe, aber völlig übertriebene Formulierung der gegnerischen Sätze, die die Verwandtschaft mit dem verfehmten Manichaeismus an der Stirn tragen; ebenso schlagkräftige Gegenüberstellung der eigenen Position, dazu Versicherung, bezw. Darlegung der eigenen Rechtgläubigkeit in allen übrigen Stücken. Das zuletzt erwähnte Schreiben geht über die beiden julianistischen an Rufus von Thessalonich und an die Pelagianer in Italien, gegen deren calumniae sich Augustin in der Schrift c. duas ep. Pelag. wehrt, darin noch hinaus, dass es im dritten Teil einen kleinen Ketzerkatalog aufstellt, in dem es unter kurzer Charakterisierung „alle Häretiker und vorzüglich die, welche bei den Lateinern als mit eigenem Namen und Irrtum behaftet bekannt sind", verdammt, als da sind Arianer und Sabellianer, Eunomianer und Macedonianer, Apollinaristen, Novatianer und Jovinianisten, zuletzt Manichäer und eorum quoque similes d. h. die Augustiner, die somit als die Spitze der Häresie erscheinen; auf der anderen Seite wird auch von denen abgerückt, die behaupten, dass der Mensch ohne Gottes Gnadenhilfe die Sünde meiden könne und das Kind der Taufe nicht bedürfe. Das eine von diesen Schreiben — an die italischen Pelagianer —

war jedenfalls nur für den eigenen Kreis berechnet, zirkulierte hier heimlich, gelangte auch nach Rom, geriet hier aber ebenso wie das an Rufus in einem Exemplar durch die Wachsamkeit römischer Kleriker in des Papstes Hände und dadurch auch in die Augustin's.

Welchen besonderen Trug die „Bestie Julian“ jetzt anwendete, sagt Prosper nicht, aber die Sache ergiebt sich von selbst. Konnte man den ganzen Augustin nicht mehr abschütteln und als Manichäer unmöglich machen wie bisher, wollte aber doch seine Gnadenlehre ablehnen, so musste man zu einem Mittel greifen, wie es ähnlich Rufin, dessen Geist über dem Pelagianismus schwebt, dem Origenes gegenüber angewendet hatte, nur in der umgekehrten Tendenz, diesen zu entlasten: man musste zur Behauptung greifen, dass die bekämpften Schriften gar nicht von dem Kirchenvater seien, sondern häretischen Fälschern ihren Ursprung verdankten, und so den Nachlass Augustin's teilen. Dazu aber waren einige Umstände besonders günstig. Die letzten scharfen Schriften Augustin's waren in Form von Briefen an Prosper und Hilarius nach Massilia gegangen, von hier aus waren sie verbreitet, der tote Meister konnte sich nicht mehr zu ihnen bekennen, wenn man ihre Authentie bestritt. Wir wissen aus anderen Stellen Prosper's, dass Ähnliches tatsächlich unternommen wurde: er hatte sich ca. 433 gegen den Vorwurf zu wehren, dass es sich hier um neue Dinge handele, z. B. contra coll. 1, Migne 51, 216 B, namentlich 21 3, Migne 51, 272, wo er sich gemüssigt sieht, alle älteren Aussagen zusammenzustellen, um die Identität der Anschauungen zweifellos zu machen.[1] Wenn man ihm, dem Schüler, nun die ganze Sache aufbürdete und wie eine lediglich durch einige Häretiker in die Kirche eingeschleppte Ketzerei behandelte — wie sie Prosper persönlich ja in Rom eingeschleppt hatte! Vielleicht, dass unter den Augustinern noch weitere Schriftstücke zirkulierten, die, darauf berechnet, sie zusammenzuhalten, wie jenes geheime Rundschreiben die italischen Pelagianer, den Julianisten neues Agi-

---

1) Hatte Julian doch schon Augustin selbst vorgehalten, dass er früher anders gedacht habe, Aug. c. Jul. VI, 12 39, Augustin seinerseits die Kontinuität seiner Überzeugungen nur in beschränktem Masse behaupten können, de praed. sanct. 3 7.

tationsmaterial an die Hand gaben, oder, hatte man derartiges nicht, so konnte man es konstruieren, um demgegenüber den wahren katholischen Standpunkt zu zeigen! Aus der Stelle Prosper's c. coll. 21 3, Migne 51, 272 B geht weiter aufs klarste hervor, dass die Pelagianer sich auf Caelestin's Brief für ihre Verwerfung der Gnadenlehre beriefen, weil darin die Titel der letzten Schriften nicht genannt wären. Und auch Vincentius Lerinensis, comm. c. 32, deutete den Brief Caelestin's in seinem anti-augustinischen Sinne um. Der blasse Inhalt des Briefes gab zum mindesten die Möglichkeit, die Meinung des Papstes auch nach dieser Seite hin zu interpretieren und die Autorität des verstorbenen Bischofs zu benutzen, um den gegenwärtigen zu gewinnen, bezw. zu entlasten. Das erstere war um so nötiger, als Prosper a. a. O. nach der anderen Seite nachhilft und dem Schreiben Caelestin's die fehlende sachliche Interpretation leiht: „Wagt jemand gegen dieses allerklarste Lobgetöne, gegen die Würde dieses allerheiligsten Zeugnisses das Gemurmel böswilliger Auslegung zu entsenden und der durchsichtigen und völlig klaren Meinung den Nebel zweifelhafter Zweideutigkeit umzuhängen?" Es war also geschehen. Die Sentenz Caelestin's spielte eine erhebliche Rolle in der Diskussion und wurde von beiden Seiten in Anspruch genommen. Man musste sie zweifellos machen.

3. Die Aussage Prosper's lässt darauf schliessen, dass die Gefahr nicht gering und der Sieg Julian's nicht ganz fern war. Der Zusatz, dass die Vereitelung das Verdienst des Diakons Leo gewesen sei, findet sich in den beiden besten Handschriften allerdings nicht, mag aber doch den Tatsachen entsprechen. Ich komme darauf zurück. Als Prosper seine Schrift contra collatorem, d. h. gegen Cassian, schrieb, richtete er am Schluss seine Blicke auf Rom in Hoffnung, aber nicht ohne grosse Sorge, c. 21 4, Migne 51, 273 f.: „Die Schlechtigkeit dieser Menschen ist so gross, dass man ihnen weniger mit Disputation, als mit Autorität begegnen muss; damit aus dem Körper der niedergeschlagenen Lehre sich auch kein Glied mehr erheben könne. Denn die List ihrer Falschheit ist notorisch so arg, dass wenn man ihnen auf den Schein ihrer zur Schau getragenen Besserung einige Gunst erweist, sie sich sofort aus dem kleinsten Teil heraus wieder vollkommen erneuert (dies jedenfalls der Sinn der

verderbten Stelle). Wenn das Ganze nichts anderes ist als der Teil, so ist es kein Zeichen von Frömmigkeit, beinahe das Ganze aufgegeben zu haben, sondern ein Zeichen von List, einen wenn auch ganz kleinen Teil zurückgehalten zu haben. Dass dies der Hinterlist der Menschen nicht gelinge, vertrauen wir mit Gottes Hilfe, damit, was unter Innocenz, Zosimus, Bonifaz und Caelestin geschehen ist, auch unter Sixtus geschehe: und diesem Hirten in der Behütung der christlichen Herde der Teil des Ruhmes aufbewahrt sei, dass er wie jene die offenen Wölfe so dieser die heimlichen zurücktreibe und ihm in den Ohren klinge das Wort des gelehrtesten Greises, mit dem er einst den Mitarbeiter ermahnte, die nur zurückgedrängte Ketzerei scharf zu beobachten": es folgen die Worte aus dem Briefe Augustin's (ep. 194) an Sixtus, da er noch Presbyter war, die oben (S. 83) angeführt sind. Prosper sah also die ihm bekannte Situation in Rom nicht viel anders an, als sie 418 gewesen war. Sollte sich der Wunsch nur darauf beziehen, dass der neue Papst in Gallien und speziell gegen Cassian vorgehen möge — was übrigens auch keineswegs geschah? Viel wahrscheinlicher ist, dass in Rom selbst, im römischen Klerus die pelagianische Richtung noch immer Anhänger besass und Julian, wenn er nach Italien kam, hier auf offene und geheime Bundesgenossenschaft rechnen konnte. Sicher kam er auch nicht allein, sondern, wie er seit 418 fast immer erscheint, auch 429 in Konstantinopel noch, in Gemeinschaft mit den anderen vom Amte verjagten italischen Bischöfen und Klerikern. In ihrem Namen hat er schon früher immer geschrieben, es waren Kollektivschreiben. Jetzt, da sein Name der eines verurteilten Ketzers geworden war, hatte er noch weit mehr Grund, sich in der Menge zu verstecken. Man wird also annehmen müssen, dass die Aktion, die seine Rehabilitation zum letzten Ziele hatte, damit nicht offen vorging, sondern sich als eine Bewegung der orthodoxi et catholici episcopi überhaupt gab, die ihr gutes Recht gegen eingedrungene Ketzer behaupteten, der vera ecclesia, römische und italische Kleriker und die julianistischen Exulierten im Bunde mit einander. Alles dies zusammen bildete die besondere Gefahr, von der Prosper uns die Kunde hinterlassen hat.[1]

---

1) Interessanterweise gibt hier der neueste ultramontane Geschichts-

Aus der Analyse des Praedestinatus ergab sich, dass dies rätselhafte Schriftstück nach Rom gehört, den julianistischen Gedankenkreis, nur kirchlich-klerikal gefärbt, verrät, die pelagianische Literatur, insbesondere Julian, benutzt und in die Regierungszeit Sixtus' III. fällt. In dem Vorhergehenden ist die Situation gezeichnet, in die es demnach hineingehören würde. Man wird nicht leugnen können, dass nicht viel Rätselhaftes übrig bleibt. Auch das meiste Einzelne erklärt sich nun ungesucht. Die Rede von den vitiati libri et variae epistulae, quas Hipponensis episcopi — cujus dicta in multis locis leguntur istis libris valde contraria — esse haeretici confingunt, findet ihre unmittelbare Auslegung durch jene Stelle bei Prosper c. coll. 21, die soli duo aut tres homunciones, caecum habentes cor, egrediuntur cum his libris apostaticis, quos viri catholici esse confingentes, totum vulnerant mundum (III, 3, Migne 635 B) darf man auf Prosper und Hilarius deuten[1]; dem von Prosper c. coll. 21 4 begehrten Verfahren »non tam disputationum studio quam auctoritatum privilegio« setzt der Verfasser l. III. Einl. 628 D deutlich sein edleres entgegen: non de potestate, sed de ratione vera damnavimus; mannigfache Berührung mit Prosper's Briefen war zu konstatieren; die Darstellung vom Verhalten Caelestin's giebt sich als die von Prosper verabscheute Interpretation seines wirklichen Verhaltens, als die für die Pelagianer notwendige, aber auch mögliche und glaubliche Ergänzung zu seiner gallischen

schreiber des römischen Papsttums, der Jesuit Grisar, mehr zu, als die meisten protestantischen Darsteller Wort haben wollen: „Von Xystus III. erfahren wir jedoch, dass er durch den heuchlerischen Julian v. Eclanum anfänglich in Gefahr kam überlistet zu werden. Schon vor seinem Pontifikate hatte er sich vielleicht in der Personenfrage zu milde gegen die Partei gezeigt. Der künftige grosse Papst Leo, damals noch Diakon der Kirche Roms, stand Xystus III. zur Seite. Durch Leo wurde das Eindringen des scheinbekehrten Ketzerbischofs in die Kirchengemeinschaft verhindert. Xystus hielt stand und machte dadurch sein anfängliches Schwanken wieder gut, ein Entgegenkommen vermochte die Partei doch nicht zu bekehren", S. 290, vgl. S. 296: Der Papst neigte auch in der nestorianischen Frage „auf die Seite zu grosser Milde".

1) Vgl. dazu die ähnliche Wendung in Hieronymus' ep. ad Ctesiph. inbezug auf die pelagianischen Führer: commoneo, ne per unum aut admultum tres homunculos suscipiat tantarum foeces haereseon aut, ut parum dicam, infamiam.

Bulle. Wenn Prosper darauf hinwies, dass man aus dem Fehlen der Büchertitel in Caelestin's Brief nicht auf ihre Verwerfung schliessen dürfe, so wird hier ein Buch mit dem Titel Praedestinatus dem Papste vorgelegt, und er verurteilt es zu ewigem Stillschweigen. In jenem Brief werden die vorlaut redenden Gegner Prosper's zum Schweigen verurteilt, hier bricht die Orthodoxie, d. h. der Pelagianismus, endlich ihr Schweigen, und die falschen Augustiner sollen verstummen.

Nicht eigentlich rätselhaft, aber staunenswert bleibt die Kühnheit, mit der unter den Augen des Papstes dieser Täuschungsversuch unternommen wurde. Sie ist bei unserer Annahme der Fälschung des 2. Buches so gross, dass man sich unter Berücksichtigung der Zeitumstände zu einem letzten Versuch, dies Buch und die Geschichte seiner Auffindung doch für echt zu erklären, gedrungen fühlen möchte. Konnte man nicht gerade in der Nähe des Nachfolgers von der völligen Unterdrückung des dem Caelestin überlieferten Buches am ehesten etwas wissen, und war nicht Caelestin's laues Verhalten gegenüber Prosper wirklich zurückzuführen auf einen solchen plötzlich ihm eröffneten Einblick in die Gefahren des Augustinismus? Aber freilich diese selben Punkte erleichterten es auch, die Geschichte zu erfinden und glaubhaft zu machen: die Rolle liess sich eben einem Caelestin zuschieben, und die Fiction von der Verurteilung des Buches zum perpetuum silentium liess es nicht unmöglich erscheinen, dass die Kunde nur zu wenigen gedrungen sei. Und wenn es auch nicht strikte zu erweisen ist, dass in der zeitlichen Umgebung, die wir nun festgestellt haben, derartiges nicht entstanden sein *könnte*, so ist doch umgekehrt auch nichts *dafür* zu entnehmen. Von einer Sekte der Prädestinatianer erfahren wir sonst rein nichts, und Prosper und seine Leute würde man für ein solches Buch trotz aller Berührung nicht in Anspruch nehmen dürfen. Ist das Buch aber julianistisches Produkt, konnte man sich in diesen Kreisen nicht mit einem Schein des Rechtes darauf berufen, dass Augustin sein 2. Buch de nuptiis et concupiscentia auf Grund von ihm zugetragenen Zettel-Excerpten verfasst hatte, deren Richtigkeit Julian heftig bestritt, und eine Darstellung auf Grund dieser gegeben hatte, die Julian für eine Entstellung erklärte? Und wiederum, dass hier das ganze Buch vorausgeschickt war, sucht einem Vorwurf zu begegnen,

wie ihn eben Julian gegen Augustin erhoben hatte (s. oben S. 8 u. A. 1). Die Einkleidung aber, die Geschichte vom abgefassten Geheimbuch, sieht sie nicht aus wie eine Verwertung der eigenen Erfahrung gegen den Feind? Wie das Schreiben der Julianisten einst dem Papst in die Hände gespielt wurde, so nun jetzt jenes. Was endlich die Dreistigkeit anbetrifft, so ist sie freilich am grössten, wenn diese ganze Vorlage, von der man doch behauptete, dass sie dem heiligen Stuhle vorgelegen habe, frei komponiert ist, aber abgesehen von den berührten erleichternden Momenten, abgesehen auch von der ungeheuern Weitherzigkeit inbezug auf literarische pia fraus zu jenen Zeiten im allgemeinen und von der notorisch kecken Draufgängerart Julian's im besonderen — grosse Zwecke verlangen starke Mittel, und in einem solchen ungewöhnlichen Griff hätten wir die beste Illustration für die multimoda ars fallendi, die Prosper dem Julian zuschrieb.

Das ganze Werk, das heute unter dem Titel Praedestinatus geht, ist als ein umfassender und grossangelegter Versuch des Pelagianismus auf seiner letzten Station zu verstehen, den Augustinismus, das verhasste und „dumme" afrikanische Dogma aus seiner römischen Hauptposition wieder hinauszuwerfen, vermutlich als das literarische Hauptstück in diesem Kampfe. Dieser Schlüssel schliesst in der Tat. In dem ausführlichen Glaubensmanifest der Aquilejenser haben wir den nächststehenden Vorgänger: mit seinem kleinen Ketzerkatalog, seiner kurzen Summa der feindlichen Ansicht, der genauen eigenen Darlegung unter besonderer Berücksichtigung der Ehefrage (2 8–10. 3 11. 17), der Heranziehung biblischer Gründe und gelehrter Autoritäten (Chrysostomus-Stelle 4 11 über die Taufe). Daraus ist nun eine ganze gelehrte Häreseologie geworden — wobei die eigene Rechtgläubigkeit, statt wie dort in einem Bekenntnis (pars 1) zusammengefasst, vielmehr jeder einzelnen Häresie gegenüber konstatiert wird —, ein richtiges Ketzersymbol, an seiner Hand eine vollständige Zerschmetterung dieser 90., letzten und schrecklichsten Häresie, alles unter den Segen Caelestin's gestellt, dessen erhabene Vorgänger schon von Petrus, Linus und Clemens an durch Soter und Sixtus bis zu Damasus, Siricius und Anastasius die Wahrheit verteidigten, während sich schon der Afrikaner Tertullian von Soter weisen lassen musste, seine Anhänger wie die des Donatus Rom und

Italien verseuchten, und Donatus „nebst seinen paar byzacenischen Eseln“ mit der Einheit der katholischen Kirche den Erfolg des Opfers Christi bedrohte (haer. 69). Wie wenig sich aber der Geist dieses Pamphlets von dem jenes früheren Manifestes tatsächlich unterschied, hat die Zusammenstellung der vier Anathematismen, mit denen dort (3_{18-22}) und hier (III, 24 Ende) die Hauptdarlegung abschliesst, oben S. 29 f. gezeigt. —

Ist somit das Schriftstück zu Rom zwischen 432 und 439 in dem Julian nahestehenden klerikalen Kreise entstanden, so würde sich fragen, ob man den Verfasser nicht noch genauer bestimmen kann.[1]

Damit komme ich zu dem Verhältnis des Praedestinatus zu dem Arnobius, der in der Adresse eines Psalmenkommentars auftritt, zum Unterschied von dem älteren Apologeten als der Jüngere bezeichnet zu werden pflegt und schon von Sirmond zum Verfasser auch des Praedestinatus gemacht wird. Ich habe diese Frage bis hierhin verschoben, da sie in zu unsichere Verhältnisse führt, um sich zum Ausgangspunkt zu eignen. Dadurch, dass man Arnobius für einen Gallier erklärte, die beiden Schriften eng zusammenbrachte und den Praedestinatus nach Arnobius bestimmte, hat man nicht wenig dazu beigetragen, die Forschung auf falsche Geleise zu bringen. Unsere von dieser Frage unabhängig gewonnenen Resultate sind meines Erachtens so wohl begründet, dass selbst, wenn sich ein um 400 in Gallien lebender Arnobius als Verfasser des Praedestinatus herausstellen sollte, man versuchen müsste, die Tatsache mit unserem Befunde, der Entstehung im julian'schen Kreise zu Rom um 435, auszugleichen. Das würde durchaus kein unmögliches Unternehmen sein. Dass Julian schliesslich in Südgallien bei den Gesinnungsgenossen eine Zuflucht suchte nnd fand, wird behauptet und hat nichts Unwahrscheinliches (s. unten). In seiner Gesellschaft könnte der Verfasser denselben Weg genommen und hier 10 bis 15 Jahre darauf die Psalmen kommentiert haben.

---

1) Dass die im codex Augiensis sich findende Überschrift opus Primasii Augustini discipuli nur Zusatz des Schreibers ist, der die von Isidorus Hisp. erwähnten, uns verlorenen 3 Bücher des Primasius v. Hadrumet (6. Jhdt.) de haeresibus in unseren 3 BB wiederfand, ist schon von Sirmond bemerkt.

Indessen hat mich eine genauere Lektüre dieses Psalmenkommentars zunächst darüber belehrt, dass seine gallische Abkunft keineswegs sicher steht. Zuvor ist zu sagen, dass man für die Bestimmung des Autornamens lediglich auf diese eine Schrift angewiesen ist, da weder die adnotationes ad quaedam evangeliorum loca noch der ganz augustinisch gefärbte conflictus de trino et uno cum Serapione Aegypto, die beide unter demselben Namen gehen, ihm zugehören, vgl. z. B. Bardenhewer, Patrologie [2], S. 533. Wiederum in dieser einen Schrift ist man lediglich an den einen kurzen Satz der Adresse gewiesen: Carissimis patribus Leontio et Rustico episcopis Arnobius. Ist das schon an sich misslich, so wird es vollends dadurch, dass die Namen der Adressaten schwanken [1]: Baraeus (1639) setzte noch Laurentio statt Leontio und wusste von einer Beziehung der beiden Namen auf zwei afrikanische Bischöfe Laurentius und Rusticus, die zusammen mit Augustin auf einem Konzil zu Karthago gewesen waren, vgl. bei Migne 53, 323, während er selbst noch wie Erasmus in seiner Ausgabe von 1532 den Verfasser mit dem älteren Arnobius, dem afrikanischen Apologeten der Diocletianischen Zeit, identifiziert — eine vollkommene Unmöglichkeit, da der ausgebildete Augustinismus vorausgesetzt wird. Für die Lesart Laurentius könnte geltend gemacht werden, dass allein von allen Heiligen nur der heilige Laurentius Ps. 111, 498 f. [2] erwähnt wird — doch kann das auch anders, freilich nicht zu gunsten gallischer Abkunft, erklärt werden, s. gleich. Unter der Annahme, dass es sich um einen Leontius und Rusticus handelt, und weiter sicher in dem allgemeinen Vorurteil, dass

1) Scharnagl wird auch den Arnobius mit dem Praedestinatus zusammen im Wiener Corpus edieren. Dann wird man auch über den Text dieses ersten Satzes hoffentlich klarer sehen. Wie wenig man sich auf diese Etiketten verlassen kann, wie sehr sie in den Hss schwanken, kann man z. B. an den unter Hieronymus' Namen gehenden Schriften sehen, vgl. Ps.-Hier. ep. 12. 13. 19. 32 u. s., wie gross das Bedürfnis war, anonyme Ware mit bekannten Namen zu schmücken, vermag gerade unser codex Aug. zu lehren, siehe oben und im Anhang, und berühmte Namen sind auch diese drei hier genannten. Erwähnt mag noch werden, dass Ps.-Hier. ep. 12 bald Damasus bald Rusticus als Adressat steht, hier aber der letztere der richtige ist, s. Engelbrecht, Patrist. Anal. 1892, S. 6.

2) Ich zitiere im Folgenden wieder nach der Ausgabe bei Migne, patr. lat. 53, 327—570.

man zumal nachcassianische Literatur pelagianischen Gepräges nur in Gallien zu suchen habe, fand man in den beiden den Erzbischof Leontius von Arles, der mit Papst Hilarus (461—468) in lebhafter Correspondenz stand, und Bischof Rusticus von Narbonne (427—461). Die Annahme hat eine Stütze darin, dass Leontius ein Hauptveranlasser der pelagianisierenden Schrift Faustus' von Reji de gratia um 474 war, also selbst dieser Richtung trotz seiner Freundschaft mit Papst Leo's Nachfolger offenbar nicht fern stand. Das Todesjahr des Rusticus ergäbe dann den terminus ad quem 461, die Thronbesteigung des Leontius (c. 450) den terminus a quo, so dass die Schrift unter Leo I. geschrieben wäre. Allenfalls könnte man auch an Leontius Forojuliensis (Fréjus, 405—446) denken und käme dann etwas weiter hinauf.

Bedenklich aber könnte bereits der Ausdruck in der Widmung an zwei der höchststehenden Bischöfe Galliens machen: „Frieden mögen also mit uns alle Leser haben, die Euch, wenn Ihr auch vom Lande seid, für Katholiken ansehen (qui vos licet rusticos catholicos comprobent). Doch wird statt vos gewiss nos gelesen werden müssen.

Von grösserem Gewicht scheint mir, dass dieser „Gallier" im übrigen schlechterdings keine Beziehung zu Gallien verrät. Das Jahrzehnt, in dem er geschrieben haben würde, war eines der schwersten, die Gallien erlebte: Attila, Schlacht bei Châlons, definitiver Verlust der Rheingrenze, neue Überflutung durch Barbaren — das wurde erlebt, und in dieser Auslegung der Psalmen, die so viel von Feinden, Gefahren und höchster Not reden, kaum eine Spur von alledem — man denke an den zeitgenössischen Gallier Salvian. „Drei Arten von Feinden bedrängen den Christen", heisst es Ps. 43 (44), „die eine das Geschlecht des Teufels und der Dämonen, die andere das der Verfolger, die dritte das allen gemeinsame der barbarischen Wildheit", oder Ps. 105 (106), 485 D „es gehen die Städte und Provinzen unter, weil die Zucht vergeht", oder Ps. 146 (147), 562 C, wo gelegentlich im Bilde von dem Schiffe geredet ist, mit dem man ein Gestade verlässt, sich vor den Barbaren zu retten. Aber selbst so abgeblasste Stellen sind ganz selten.

Sodann weiss Gennadius, der ein jüngerer Zeitgenosse und Landsmann des Verfassers sein müsste, über die südgallischen Literaten am besten orientiert ist und diesen Gesinnungsgenossen

besonders gut hätte gebrauchen können, in seinem Schriftstellerkatalog nichts über diesen Arnobius und seinen Kommentar.

Ferner zeigt dieser Kommentar keine Bekanntschaft mit Prosper's wiederum auf Augustin zurückgehenden Kommentar der Psalmen 100—150, obgleich bei der polemischen und speziell anti-augustinischen Haltung die Neigung dazu besonders gross sein musste.

Endlich deutet, während der Beziehungen zu Gallien keine sind, manches auf solche zu Italien und speziell Rom.

a. Psalm 104 (105) giebt der keineswegs ungelehrte Verfasser eine Sprachentabelle: die semitischen reichen von Persien und Baktrien bis Indien und Rhinocorurae, mit 27 barbarischen Sprachen in 406 Ländern. Das Verhältnis von Sprache und Land, lingua und patria, erläutert er so: „Während es Eine lateinische Sprache ist, sind unter dieser Einen lingua verschiedene patriae, nämlich die der Bruttier, Lucaner, Apuler, Calabrer, Picenter und Tusker". Cham hat dann alles Land von Rhinocorurae bis Gadira, d. s. Sprachen punischer Zunge in Afrika a parte Garamantum, lateinischer nördlich davon, barbarischer südlich, nämlich Äthiopien und Ägypten und die verschiedenen Sprachen der inneren Barbaren, 22 Sprachen in 394 Ländern. Japhet wird noch summarischer behandelt: er hat das Land um den Tigris, der Medien und Babylonien teilt, 200 patriae, 23 linguae. In Summa also 72 linguae, 1000 generationes, in eine Dreiheit geteilt, der die Trinität in Christo erschien, er allein allen 1000 durch die Sprache seines Leidens verständlich, eingedenk des Wortes, das er zu Abraham von den 1000 Geschlechtern gesagt hatte: in semine tuo haereditabo omnes gentes. An dieser auch sonst sehr eigentümlichen Stelle, die zugleich die Art des Mannes zeigen mag, interessiert uns hier einmal, dass dieser Arnobius den Standpunkt bei Nordafrika nehmend, nördlich davon nur lateinische Sprache kennt, Barbaren aber nur im Süden — sollte das ein Gallier, der zwischen Westgoten und Burgunden sass, getan haben? Aber mag er auch diese Angabe seiner mir wenigstens unbekannten Quelle[1] entnommen haben — denn aus seinem

---

1) Zu Grunde liegt das Schema des liber generationis aus dem römischen Chronogr. v. 354 und zwar nach der 1. Version und hier wieder

Kopfe ist die Tabelle kaum entsprungen — auf sein eigenes Konto kommt unbedingt die Illustrierung des Verhältnisses von lingua und patria an süd- und mittelitalischen Beispielen (verbi gratia).

b. Die besondere Erhebung des heiligen Petrus und Roms hat in einer Zeit, da sich gerade Südgallien unter Arles' Führung zu grosser Selbstständigkeit herausarbeitete, immerhin etwas Auffallendes, zumal in einer den Vertretern zweier leitenden Sitze gewidmeten Schrift. Wird Petrus schon Ps. 128 (129) aus der Reihe der anderen Apostel herausgehoben, so wird an ihm Psalm 106 (107), 28 ff. ausgelegt, unter Heranziehung von Mtth. 26, 35 und Luk. 22, 31 f.: seit er nach Rom kam, verkündend die Taufe Christi, wandelte sich die Einöde, in ihm werden gesegnet alle Flüsse bis heute, wer ausserhalb der Kirche Petri ist, verschmachtet, durch ihn erhielt Rom Früchte echter Wissenschaft, die Wüste, die vor Petri Ankunft trocken und dürr war, sprudelt von den Wassern der Taufe, der Martyrien, der Busse, der Almosen. Noch weiter geht der Verfasser, indem er ihm die ganze lange Auslegung des 138. (139.) Psalms widmet. Er stand unter der besonderen Präscienz Gottes, auch seinen Fall wusste Gott voraus und wandte ihn zur Erhöhung des reuigen Apostels, qui est episcopus episcoporum. Keiner der Apostel hat den Namen des Hirten erhalten, er gehörte Christo allein, aber eben hoc nomen sanctum et ipsius nominis potestatem räumte er nach seiner Auferstehung Petrus ein, der Verleugnete dem Verleugner, die Macht, die er allein besass, so dass jener nicht nur wiedererlangte, was er besass, sondern noch weit mehr erlangte durch die Busse, als er durch die Leugnung verloren hatte. In Petro dem Erwählten, dessen Herz und Nieren Gott kannte, ist die ewige Wahrheit für alle Menschen kund geworden: „dies sagt Petrus in der Kirche und die Kirche verkündigt es in Petro" (548 A). Fast geht dem Verfasser an Petrus die Scheu vor der

---

in der Form der Handschriftengruppe O, deren älteste Hs nach La Cava bei Neapel gehört, wie die Zufügung der Worte pars facta est zu c. 49 beweist, s. Mommsen, Mon. Germ. auct. antiquiss. IX, 95. Die Angaben über die Wohnsitze der drei Söhne Noah's entsprechen wörtlich den cc. 12. 49. 50. 52—54, dagegen ist eigentümlich die Zählung der linguae und patriae und die ganz merkwürdige Zurechnung der europäischen Völker lateinischer Zunge zu Cham.

praedestinatio specialis et personalis in die Brüche.[1] Wer erinnert sich nicht bei jenen Sätzen an die bekannten Ausführungen Leo's über die päpstliche Monarchie im Anschluss an Joh. 21 und Luk. 22 (serm. 3. 4. 60)? Dass die Aneignung solcher Gedanken sich leichter bei einem Manne begreift, der in Roms unmittelbarer Machtsphäre lebte, als bei einem Gallier jener Tage, der die Bischöfe von Arles (oder Fréjus) und Narbonne als seine Väter verehrte, ist nicht wohl zu bestreiten.

c. Wie schon oben erwähnt, ist der heilige Laurentius der einzige Heilige, der namentlich erwähnt wird: seine Barmherzigkeit wird als Typus für alle genommen, „seine justitia ist nicht zeitlich, sondern bleibt in Ewigkeit" (499 A). Der Teufel sah's und knirschte, aber sein Begehren verging, das des gerechten Märtyrers bleibt von Ewigkeit zu Ewigkeit. Laurentius aber war der gefeierte Märtyrer Roms aus der Zeit des Valerian.

Aus dem Satz Ps. 140 (141), 552 C, man solle nicht unter dem Schein der Freundschaft mit den Haeretikern kämpfen, sondern mit offener Front, „wie wir Römer gegen die Barbaren kämpfen", lässt sich ebensowenig schliessen, wie aus der Kenntnis des Griechischen, der Septuaginta und namentlich der griechischen Psalmen, die den Verfasser auszeichnet, vgl. z. B. 418 B, 518 A, 552 C, 553 A, 562 B.[2] Aber beides würde auch einem wirklichen Italiker, speziell aus der südlichen grossgriechischen Nachbarschaft Roms, besonders gut anstehen.

Und hier sahen wir den Pelagianismus besonders stark vertreten. 17 Bischöfe allein opferten mit Julian lieber das Amt als die Überzeugung, nur zum Teil kennen wir ihre Namen. Konnten sich unter diesen oder ihren Nachfolgern nicht Vertreter so gewöhnlicher Namen wie Laurentius oder Leontius und

---

1) Die Verleugnung Petri spielte überhaupt in der Diskussion eine Rolle. Auch Prosper hatte in der ep. ad Ruf. c. 10 (Migne 51, 83) daran die Gnade Gottes illustriert, aber vielmehr mit der für Petrus wenig schmeichelhaften Wendung, dass Gott an diesem Beispiel habe zeigen wollen, wie unzureichend der freie Wille selbst bei Petrus gewesen sei: um die Notwendigkeit des donum perseverantiae zu zeigen, liess Gott ihn fallen.

2) Die Wendung sanctus et nonnus vocari 486 C, erinnert auffällig an Hier. ep. 117 6, bei dem allein das Wort nonnus nachweisbar ist, ausser in einigen lateinischen Inschriften, und dann Benedict v. Nursia.

Rusticus finden? Dass gerade in Campanien und Lucanien noch Leo den Pelagianismus zertreten musste, erfahren wir aus Prosper zu 442 und Ps.-Prosper de prom. et praed. dei IV, 6, 12, hier konnte etwa um 441 ein Mann mit dem Namen oder dem Pseudonym des bekannten Afrikaners, vielleicht selbst geborener Afrikaner, diese Schrift wohl schreiben, und wie weit nicht auch noch später, steht mit dem wirklichen Erfolge Leo's sehr in Frage. Oder sind die 7 Worte der Adresse nur willkürlich später vorgesetzt? Oder soll es statt Le-ontius Or-ontius heissen und der Parteigänger Julian's gemeint sein?

Jedenfalls glaube ich Bedenken genug gegen die gallische Abkunft des „Arnobius junior" geltend gemacht und gezeigt zu haben, dass wenigstens ebensoviel für eine italische spricht. Ist jene These aber mit nichten gesichert, dann wird umgekehrt unser Resultat inbezug auf den Praedestinatus selbst auch letzlich als Material heranzuziehen sein. Denn die Verwandtschaft mit dieser nach Italien zu setzenden Schrift ist zweifellos ja noch leichter zu erklären, wenn jene wie zeitlich so auch räumlich in ihre Nähe gesetzt werden darf, wie sich auch die weitere Tatsache so am besten erklären lässt, dass nur eben im Psalmenkommentar des Arnobius eine solche Bekanntschaft und sogar Verwandtschaft mit dem Praedestinatus zu tage tritt.

Die nahen Beziehungen des Arnobius zum Praedestinatus und zwar zum ganzen Praedestinatus sind nämlich vollkommen unleugbar.

Sie sind zunächst sachliche, in der ganzen Tendenz beider Schriftstücke begründete. Die mindestens „semipelagianisch" gefärbte Gnadenlehre des Arnobius tritt besonders in den Erläuterungen zu den Psalmen 50. 77. 90. 91. 108. 117. 126. 139. 146. 148 zu tage. Das bonum creatoris oder creaturae ist ihm ein unantastbares Gut, 396 D, 436: darum findet er Ps. 50 (51) in den Worten in iniquitatibus conceptus etc. statt cum iniquitatibus etc. ausgedrückt, dass die Mutter wohl, als sie empfing und gebar, sündig war, aber das Kind hat nur die sententia (Urteilsspruch) Adae, peccatum suum non habet. Ist selbst der Teufel nicht schlecht per naturam, quanto magis homo malus agendo, non nascendo probabitur, 548 f. Den Willen verdammt Gott beim Verdammlichen, 436 B, 508 B, 562 u. o. Wir müssen erst unsererseits bitten und begehren, ehe Gottes auxilium

kommt. Wenn wir glauben, werden wir die Gnade ererreichen, aber es steht in unserem Willen, dass wir zuvor glauben, 453 B. Zwar Gottes allgemeine Gnade ist ausgegossen über das ganze Menschengeschlecht und kommt allen dadurch zuvor, dass Gott vom Himmel stieg homine non volente — docuit exemplo et verbo homine non rogante. Signa multa et virtutes ad se manifestandum exercuit, homine etiam prohibente. Mortalitatem nostram suscepit, homine ignorante; irrisus, crucifixus, inter homicidas mortuus, sepultus, resurrexit et in caelos ascendit. Wenn also Christus für alle geboren ist und gelitten hat, kommt Christi Gnade dem guten Willen aller insgemein zuvor, 563 A B. Auch hier wird sodann die Sakramentsgnade, namentlich die Taufe, stark gewertet: wie keiner der Israeliten, die durchs rote Meer gingen, infirmus war, so wird keiner unter den vielen Tausend gefunden, der in hora baptismatis Sünde gehabt habe: omnes firmi sunt, omnes enim confirmati sunt, 482 B C. Besser ist immer noch ein christlicher Hurer als der keuscheste Götzendiener, 538 B.

Auch dieser Verfasser wendet sich gegen die Vertreter der Prädestinationslehre: Nunc forte audiat me praedestinationem hominum docens et arbitrium hominum infringens, Ps. 117 (118), 505 B. — Das ist auch ihm eine bekannte Ketzerei: Nota ex arbitrio evenisse ut nollet (synagoga), propter haeresim, quae dicit deum alios praedestinasse ad benedictionem, alios ad maledictionem, Ps. 108 (109), 495 A. Diese Leugnung des freien Willens ist auch in seinen Augen gefährlich: denn, sagt man, wenn Gott will, bin ich gut, wenn er nicht will, bin ich nicht gut, so lockert man allen die Zügel, Ps. 90 (91), 457 D. Das sind die Leute, die Psalm 126 (127) »Nisi dominus aedificaverit domum etc.« falsch auslegen, das Nichtstun predigen statt der Arbeit und behaupten, dass das Ringen der Heiligen umsonst sei, 528 B. Er weiss auch, welche Vorwürfe man eben von dieser Seite gegen Leute seiner Auffassung erhebt, aber es ist eine Verleumdung, wenn man sagt, sie kännten keine gratia antecedens: Nota tibi, praedestinate, quod loquor, nämlich dass die allgemeine Gnade Christi in dem oben aufgewiesenen Sinn der einzelnen guten Willensäusserung des Menschen vorangehe, Ps. 146 (147), 562 f., nam. 563 B.

Die letztgenannte Wendung »nota tibi, praedestinate«, die ebenso

Praedest. III, 3, 636 C vorkommt, würde allein noch nicht ausreichen, um zu begründen, dass beide Schriften nicht unabhängig von einander sein können, denn der Ausdruck nota oder nota tibi ist wie ähnliche eine Lieblingswendung des stets eindringlich ad hominem redenden Arnobius, so kurz vorher nota tibi calumniose oder 493 C nota, tibi gratis non vitio tuo sit, 505 A nota, Christiane, 517 C nota tibi, eruditissime, 518 C nota tibi quomodo scrutatum legis, 488 B audi, Novatiane, audi, 533 B trahe, Christiane, hoc u. s. w. Aber allerdings deutet der Anruf praedestinate zusammen mit dem erwähnten Hinweis auf eine haeresis der Prädestinatianer darauf, dass dem Verfasser das 2. Buch unseres Anonymus, das speziell unter dem Titel Praedestinatus eingeführt war und gleichsam den Ketzertypus repräsentierte, bekannt war. Der genauere Vergleich namentlich der Psalmen 90, 126, 146 und 148 zeigt weiter, dass Arnobius jedenfalls auch das 3. Buch, also das Werk in seinem ganzen Umfange vor sich gehabt haben wird. Im Praedestinatus III, 20 heisst es: Deus nobis et dominus et creator et pater esse dignatur. Corpus suum victoriosissimum nostro corpori sociavit, ut corporis nostri fragilitatem excluderet. Sanguinem suum nostro sanguini miscuit, ut fervor genuini caloris quiesceret divino sanguine temperatus. Chrismatis sui virtute nos unxit, ut luctantem contra nos diabolum vinceremus. Scuto bonae voluntatis (Ps. 5, 13) suae nos sese protegere repromittit: qui sperat, inquit, in me, ego liberabo eum, protegam eum, quia cognovit nomen meum (Ps. 90, 14). Unde et superius ait propheta de eo: qui habitat in adjutorio altissimi (ib. 1), quod non eum possit invadere, nec sagitta quae volat per diem nec negotium quod perambulat in tenebris nec ruina aut daemonium meridianum et caetera (ib. 5 f.). Die charakteristische Verbindung der dreifachen Gnade Gottes in Leib, Blut und Salbung mit dem scutum bonae voluntatis aus Ps. 5 und wiederum dieser Stelle mit den Versen des 90. (91.) Psalms kehrt in derselben Reihe bei Arnobius' Auslegung des letzteren Psalms wieder: Scuto circumdabit te veritas ejus (ib. 4). Scuto corporis, sanguinis, chrismatis, quo scuto et defendimur et coronamur. Sic enim psalmus alius asserit, quod scuto bonae voluntatis coronet nos. Hoc etiam in isto psalmo, ut non timeamus a timore nocturno. Libidinosae scilicet

voluptatis, cujus sagitta volat per diem. Quod enim in aspectu luminis concupiscitur, hujus negotium in tenebris perpetratur aut in ruina aut in daemonio meridiano perficitur. Sed si habitaveris in adjutorio altissimi etc. — — — Ita ut si super aspidem et basiliscum ambulemus, id est super diabolum et regnum ejus, conculcare possimus et leonem et draconem. Haec enim, dicit dominus, quoniam in me speravit, liberabo eum, protegam eum, quoniam cognovit nomen meum. Bedenkt man dabei, dass Arnobius diesen Psalm, der an sich gar nicht besonders darauf hinleitet, ausschliesslich zu einer Behandlung der Frage nach der Willensfreiheit benutzt, so wird man den Schluss ziehen müssen, dass die Lektüre der obigen Stelle ihn dazu geführt und ihm ausserdem die Gedankenfolge eine Strecke lang an die Hand gegeben hat.

Ähnlich ist es mit dem Psalm 126 (127), der in der Diskussion eine grosse Rolle spielt. In dem bekämpften Pseudo-Augustin heisst es: quantumcumque studii sui vires ad aedificandum moveat humana voluntas, casso certamine nititur, aut quid vigilantiam suam putat hominis fragilitas aeternis desideriis profuturam, cum propheta evidentibus exclamet documentis, dicens: Nisi dominus aedificaverit etc. (Praedest. III, 11, bezw. II, 624 A). Dass diese Stelle Arnobius vorschwebte, als er seinen Kommentar begann: Multi istius psalmi male explanantes principia, otium praedicant pro labore. Aiunt namque casso certamine sanctos homines studiis occupari, sed et vana spe, suis aliquid hominem nisibus impetrare, et ex medicamento vulnus faciunt, hoc modo dicentes: Nisi dominus aedificaverit etc. — wer wollte daran zweifeln? Aber er kennt und benutzt auch die Widerlegung, wenn er ausführt: Ab initio saeculi quicumque sancti vixerunt civitatem domino construxerunt. Denn die Heiligen waren die Mauern der zukünftigen Stadt: es bauten Abel, Enoch, Noe, Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Moyses, Jesu Nave und alle Heiligen. Aber wenn nicht der Herr gekommen, wäre es umsonst gewesen: Sed nisi dominus id est dei filius veniens aedificasset omnia quae illi aedificaverant — — — illi in vanum laboraverant aedificantes domum. Und weiter unten (529 A) unter Wiederaufnahme der letzten Worte: Vana ergo esset aedificatio, si dominus non custodiret; dominus custodit

et vanae non sunt. In vanum est vobis ante lucem surgere, id est, lux Christus est etc. Er giebt das Brod der Freude, panem gaudii. Dazu vergleiche man Praed. III, 11 f., 650 B: Ab initio omnes sancti aedificationem mentibus contulerunt. Verbi causa, primus Abel aedificavit justitiam, Noe innocentiam, Abraham fidem, Isaac sacrificium, Jacob ambitionem rerum sanctarum, Joseph castimoniam, Moyses sacerdotium, Jesus filius Nave constantiam animi, David defensionem populi dei, Salomon sapientiam, Joannes poenitentiam. Hos carptim de multis memoravimus — — Und weiter unten (cap. 12, 650 f.): Ab initio, ut diximus, a sancto Abele justo usque ad Zachariam et Joannem omnes aedificaverunt domum, non caementis, ut diximus, sed sanctis exemplis. Verumtamen nisi dominus Jesus Christus venisset, et ipse aedificasset domum hanc in qua illi laboraverunt, in vanum laboraverant qui aedificaverant eam. Nam et vigilanter institerunt gregi: sed nisi dominus Jesus Christus suam custodiam exhibuisset, in vanum laboraverunt custodientes eum. Unde etiam sequitur: in vanum est vobis ante lucem surgere. Lux enim Christus esse etc. Weiter unten (651 B): Et quia panis laetitiae de caelo descendit etc.

Ebenso liegen in den Psalmen 146 und 147 (147 und 148) sicher Anklänge an die Ausführungen der anderen Quelle über die gratia antecedens et subsequens vor: Gottes Gnade geht dem Willen zuvor, weil der Mensch auch nicht das velle haben könnte, nisi unigenitus nobis de caelo veniens omnibus officinam suae gratiae reserasset, heisst es Praedest. III, 8, 645 B. Die zuvorkommende Gnade Gottes zeigt sich darin, dass descendit de caelo deus — vade ergo ad officinam medici, sagt Arnobius 563 A B. Aber wie die Gnade so dem Willen vorhergeht, so heisst es andererseits antecedit voluntas hominis gratiam dei hier wie dort, das incipere velle ist an beiden Stellen verlangt, 645 C zu 563 C, vgl. auch die Darstellung des Werkes Christi 563 A und 645 D. An Taufe und Busse wird die Probe gemacht. Praedest. 644 C D: Sin vero nec baptismatis gratiam ausi sunt tradere nisi veram et integram exploraverint voluntatem nec manum imponere poenitenti nisi confessionem voluntariam ostendenti, wie könnt Ihr denn sagen, dass die Gnade dem Willen voraufgehe, dazu 657 C, vgl. Arnobius 563 C: Non enim prius

baptizaris et sic velle incipis credere, sed prius voluntatem tuam perfectam exhibes sacerdoti et confessionem tuam tuis labiis pandis, et ita demum ad dei gratiam ut consequaris attingis. Ebenso wird das Wort von der gratia quae antecedit et quae sequitur an Mtth. 7, 8 ff. dort wie hier illustriert, vgl. 567 mit 657 u. s. f.

Dass dem Arnobius ein anderes Werk vorliegt, in dessen Gedankengänge es ihn verlockt, weiter einzugehen, so dass er sich selbst zu seiner eigenen Aufgabe zurückrufen muss, verrät er selbst deutlich an einer Stelle: Ps. 91 (92) spricht er darüber, dass bei Gott kein Ansehen der Person sei (acceptio personarum), wogegen Röm. 9, 13 fälschlich eingewendet werde, da doch niemals zu beweisen sei, dass Gott per electionem personae den einen wolle, den anderen zurückweise. So nämlich wird argumentiert Praedest. II, 622 B. 623 A, dagegen aber auch polemisiert Praed. III, 1 ff. Der Versuchung, in diese obscuriora loca scripturarum (ib. III, 1 Ende) einzugehen, tritt Arnobius entgegen, indem er sich unterbricht: Sed rumpamus moras alieni (!) operis et in decem chordarum psalterio delectet nos dominus etc. Ähnlich ist sicher die Stelle in der Auslegung von Ps. 126 (127), 528 C zu deuten. Über Art und Weise des Baues hatte der Verfasser des Praedestinatus 649 f. allerlei gesagt, ehe er zu den oben angeführten Äusserungen über die sancti der Vorzeit schritt, denen Arnobius dann folgt. Arnobius ist sichtlich versucht, schon hier den Spuren der Vorlage zu folgen, zumal es zu allegorisieren gab: „Ich könnte in umständlicher Rede den Grund, die Wände, das Dach, die Mauern dieses Gebäudes erklären — sed alio proposito res agitur. Denn ich wollte von Anfang an kurz und bündig reden, doch mache ich einen kurzen Umweg, tamen parumper circumeo, und schnell werde ich zu Dir, der Du den Psalm erwartest, zurückkehren". Dieser Umweg sind eben die Gedanken, die er dem Praedestinatus folgend im weiteren ausführt.

Dann aber wird man auch einzelne Formulierungen, die in anderem Zusammenhang vorkommen, als durch den Praedestinatus inspiriert sich denken dürfen: vielleicht schon die häufige Zusammenstellung von lignum crucis mit dem lignum concupiscentiae, Praedest. III, 8, 646 A (in cruce suspensus est, ut nos a cruciatibus aeternae mortis auferret. Damnans de ligno crucis

lignum concupiscentiae pandit immaculatas manus — —) mit Arn. Ps. 67 (68), 418 C (ascendit in altum id est in crucem — — et de peccato damnavit peccatum. De ligno, inquam crucis lignum concupiscentiae cepit — —) vgl. Ps. 95 (96), 464 C, auch Ps. 119 (120) Ende — viel zweifelsfreier der Satz Praed. III. 16, 656 B: si potest homo velle quod deus non vult, quanto magis potest homo quod deus vult, verglichen mit Arnobius zu Ps. 138, 545 C: Si illud potuit (homo) fieri quod deus non vult, quanto magis hoc poterit fieri quod Deus vult. Besonders auffallend war mir endlich die verwandte Art, wie auch der Verfasser des Praedestinatus sich gelegentlich unterbricht und von einer Abschweifung zurückbringt, III, 14, 652 C: haec quasi in alio opere dicta sint vgl. den obigen Satz des Arnobius: rumpamus moras alieni operis.

Sollte nicht doch derselbe Mann beide Schriften verfasst haben? Sirmond's Identifizierung, die die Mauriner in der Hist. litéraire de la France II, 342 ff., spez. 349 ff. (1735) bekräftigt haben, ist neuerdings von Bardenhewer, Patrol.[2] S. 533, aufgenommen worden. Die Protestanten sind in diesem Stück vorsichtiger. Neander findet, dass Arnobius wohl den Praedestinatus vor sich gehabt habe, ihn aber für dessen Verfasser zu halten, habe man weniger Grund; Wiggers, August. u. Pelag. II, 348, findet die Übereinstimmung wohl unverkennbar, aber „lange so gross nicht, als man sie wohl dargestellt hat", und macht auf einiges aufmerksam; W. Möller meint RE[2] XIV, 95, dass man über Vermutungen nicht hinauskomme, und Krüger schweigt bei Arnobius d. J. in RE[3] vom Praedestinatus. Ich glaube mit voller Sicherheit sagen zu können, dass trotz der von mir noch verstärkten Nähe beider Schriften sie nicht demselben Verfasser zuzuweisen sind.

Das Durchschlagende an die Spitze zu stellen: es weht doch ein anderer Geist in dem Psalmenkommentar, eine andere Stimmung nicht nur, eine andere religiöse Individualität tritt uns entgegen. Anstelle des stolzen Hochgefühls, das das 3. Buch des Praedestinatus durchzieht, wie so herrlich das Ganze ist, der Mensch mit seinen guten Anlagen und seiner unverlorenen Freiheit, die Kirche mit ihren Gnadenschätzen, die Taufe mit ihrer adoptio, das Gesetz mit seiner Klarheit, Christus mit seiner Liebeslockung, Gott mit seiner Billigkeit und Güte, die Ewigkeit

mit ihrer Vergeltung nach Verdienst — geht hier eine viel schwerere Melodie, die doch nicht einfach darauf zurückzuführen ist, dass die Psalmen soviel von innerer Not reden und die Abzweckung beider Schriften eine verschiedene ist. Über der Seele des Verfassers liegt der spürbare Druck der Sünde, der sich allein löst in dem Aufblick zu der rettenden Gnadenhülfe Gottes. Dort redet ein Optimist, hier ein Pessimist. Die ganze Stimmung geht auf die Befreiung der gottgeschaffenen, aber tief gefallenen, völlig umstrickten, stets von Feinden umringten Seele, von der Sünde und dem peccator *κατ᾽ ἐξοχήν*, zur Gemeinschaft Gottes, zu reinem Wandel und ewigem Lobpreis Christi, qui regnat in saecula saeculorum.

Darum sind zweitens auch Sünde und Gnade hier doch ganz andere Werte, auch da, wo die Formeln sich ähneln. Wiggers meint mit Recht, dass sich ein so klarer Ausdruck gegen die Erbsündenlehre wie der zu Ps. 50 (51) „hic qui nascitur sententiam Adae habet, peccatum vero suum non habet“ beim Praedestinatus nicht finde — dazu war der Autor dieser Tendenzschrift eben zu klug. Aber in Wahrheit macht Arnobius einen unvergleichlich viel grösseren Ernst mit der Tatsache der allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit, dem Gefallensein. Der Urteilsspruch über Adam, der durch Gehorsam zur Unsterblichkeit zu gelangen bestimmt war, aber durch Ungehorsam sterblich ward (379 C), ist auf die Menschheit übergegangen, auf jedem Neugeborenen lastet er. Seitdem ist die Welt gefangen und im Tode Adams verflucht (362 B, 464 A); zerschmettert, zerstört und gefesselt sind die Menschen durch Adam (496 C, 560 B). Die Belastung geht fortwährend vom natürlichen ins sittliche Gebiet über. Durch das Holz der Lust ist das Reich Gottes von den Menschen gewichen, untergegangen ist das ganze Menschengeschlecht in Adams Übertretung, in der Sünde Adams sind die Menschen zu hilflos Verzweifelnden geworden, wie ein Schlauch im Winter, innen leer, aussen zusammengezogen (464 A, 512 B, 373 B, 516 C). In Adams und seines Weibes Verstörtheit sitzen wir noch immer und weinen, wie die Juden an den Wassern Babylons, bis der kommt, der uns aus der Gefangenschaft des Teufels und seiner Diener erlöst (541 A), denn dieser hat durch Adams Fall die Herrschaft über das Menschengeschlecht (339 D). Von der Geburt an, schon mit den Halblauten stammelnder Kind-

heit (ab ortu meo semisonis balbutientis infantiae verbis, 547 A), rührt sich die Sünde — Gott weiss es — im Herzen wird sie empfangen und mit dem Munde vollendet (Ps. 50). So sind wir denn „in der Knechtschaft der Sünde, harrend der Befreiung durch unseren Herrn Jesus Christus“ (378 B). Wie mit ehernen Pforten umschliessen uns die lasterhaften Gewohnheiten so, dass sie „beinahe auch die Freiheit unseres Willens einschliessen“ — wir wollen herauschreiten, aber die ehernen Pforten umschliessen uns, wir können nicht, 489 B. Wie schwerer, so wird das Verderben auch viel innerlicher gefasst: selbst was in mir für heilig gehalten wird, unterliegt der Schuld, darum „reinige mich von meinen verborgenen Sünden“ (350 A), es sind die malae cogitationes, die Regungen des Herzens, die suggestiones des Teufels und der spiritus immundi, die uns betören, unsere Seele suchen sie zu verderben, den Hass einzuflössen statt der Liebe (494 A). Die Dämonologie des Arnobius ist viel stärker. Auch im Praedestinatus ist nicht wenig vom Teufel die Rede, hier aber ist die Seele gleichsam immer umringt von den geheimen Anläufen der Dämonen und fast kein Psalm, in dem nicht von ihnen gesprochen wird: vergleiche z. B. Ps. 58. 101. 123 und viele andere. Es ist Erfahrung des Schreckens der Sünde und ein volles Nachempfinden des Busstons, der in so vielen Psalmen klingt. „Wenn das ganze Menschengeschlecht in Sünden tot ist, was ist übrig, als dass die ganze Welt Dir in tränenvoller Rede ihre Bitten ergiesst? Denn niemand wird gerettet werden, wenn nicht Du, Herr, Dich erhebst und Zions erbarmst“ (471 A).

Dem entspricht natürlich, dass auch die Gnade weit stärker betont, weit innerlicher und weit voller gefasst wird. Das Vertrauen auf sich selbst ist geradezu die Grundsünde, das Vertrauen auf Gottes Hilfe die Rettung schlechthin. Trotz der Leugnung der gratia praeveniens specialis, von der wir oben sprachen, heisst es dann doch zu Ps. 58 (59). 11: „Meine Stärke, von Dir möge ich behütet werden, weil Du mein Hort bist, damit Dich aufnehme der Mensch. Du hast aufgenommen den Menschen, dass Deine Barmherzigkeit mir zuvorkomme (ut misericordia tua praeveniret me) und mir den Sieg gebe über meine Feinde“ (406 C) — und weiter im selben Psalm: „Nicht ich ergreife aus eigener Kraft die Waffe gegen Euch (meine Feinde), sondern auf

die Kräfte meines Gottes traue ich, jauchzend frühe über seine Barmherzigkeit — — denn er hat die Finsternis der Sünden von uns gezogen und sein Licht in unsere Herzen gegeben — — Mein Helfer, Dir will ich singen“ (407 A). Nur eben die erste innerliche Hinwendung zu Gott credendo et desiderando ist nötig, dann hilft er mit seinem Erbarmen — denn misericordia ist seine Gnade in erster Linie — überreich, innerlich, kraftvoll, vgl. namentlich Ps. 93. 117. 137, er ist's, der auch dem tapfersten Kämpfer die guten Gedanken ins Herz giebt, sodass er bekennen muss: Hättest Du, Herr, mir nicht geholfen, so wäre um ein Kleines meine Seele in die Hölle gefahren (462 B). Christus nämlich, der seine Hände ausstreckt am Kreuz, wendet unsere Seele um, bekehrt sie durch sein Leiden (354 D). Gott muss uns aber auch die perseverantia geben: „Gott gab meinen Schenkeln die Ausdauer, dass ich stand“ etc. (562 C); „wendet er sein Angesicht, so sehr wir den Herrn lieben, wir werden ihn nicht mehr als Petrus lieben, und wenn wir mit Petrus ihm sagen ›Wenn ich mit Dir sterben sollte, so werde ich Dich nicht verleugnen‹, die Treulosigkeit, ihn zu verleugnen, könnte auch von uns geschehen, wenn er sich von uns wendet“ (362 C), denn „niemand wird eine von der Niedrigkeit des Staubes freie Seele haben, wenn nicht Du es der Seele schenkst, niemand fasten und beten und den Bauch verachten, nisi tu concesseris (386 C). „Auch wenn Du ein Gigant bist in Deiner Kraft, du wirst nicht gerettet werden: denn die Augen des Herrn sehen nicht auf die, die auf ihre Kraft vertrauen, sondern auf sein Erbarmen hoffen“ (367 D). So wird von meritum wenig geredet (am meisten 561 A), vielmehr durch Demut „verdient“ man sich die Befreiung und Erhöhung, Ps. 114 (115), vgl. 117. 142 (118. 143) — ja er hat ausgeschlossen unsere Verdienste, Ps. 116 (117), indem er in Christo allen misericordia und auxilium anbietet. Das Verhältnis zu Christo wird dementsprechend mit grosser Innigkeit erfasst, „durch Christi Hilfe werden alle virtutes, quae contra vitia luctantur quotidie, ut vincere valeant, eingegossen, infunduntur“, und ihn müssen wir bitten, „dass er selbst uns festigt, damit wir in der Furcht Gottes stehen können“ (373 C). In dem Spruch 2. Kor. 5, 19, dass „Gott die Welt in Christo mit sich selbst versöhnt habe“, fasst sich ihm das Heil zusammen, er kommt am häufigsten, wenigstens 7 mal, vor, während er im

Praedestinatus ganz fehlt. Um die Tiefe und andringende Gebetsstimmung zu erkennen, die sich aus dieser reichen und innerlichen Religiosität ergiebt, lese man etwa den schönen Kommentar zum 118. (119.) Psalm.

Es kann danach nicht Wunder nehmen, dass die innere Stellung zu Pelagianismus und Augustinismus in Wirklichkeit doch eine andere ist als beim Praedestinatus. Der Verfasser ist überhaupt nicht einseitig anti-augustinisch interessiert. Er wendet sich gegen allerlei Ketzer, im allgemeinen Ps. 124. 139 u. s. gegen Arianer Ps. 89 (456), Ebioniten Ps. 94 (463), Gnostiker und Manichäer Ps. 103. 110. 135. 138. 143 (478. 558), Photinus Ps. 109 (496), mit grossem Nachdruck zweimal gegen die Novatianer Ps. 106 und 138 (488. 545) und so denn auch gegen die Pelagianer und Prädestinatianer, aber gegen die ersteren, ohne übrigens ihren Namen zu nennen, mit nicht weniger Schärfe, als gegen die letzteren. An den Hauptstellen Ps. 90, 117 und 146 behandelt er beide zusammen als die zwei Verkehrungen einer und derselben Wahrheit, stets hier zuerst vor dem falschen Verständnis des liberum arbitrium mit tiefem Ernst warnend. Es ist eine Gefahr, periculum, die Willensfreiheit zu leugnen, aber eine Sünde, peccatum, sie zu entblössen, nämlich des göttlichen adjutorium. Wenn es heisst, an Deiner Seite werden 1000, und zu Deiner Rechten 10000 fallen, so bedeutet jene „Seite", bei der die Bezeichnung „linke" fehlt, den freien Willen, gegen den der geringere Kampf entfesselt ist, die Rechte aber die Gotteshilfe. Ist auch jene zuerst genannt, weil es in unserem Willen steht, dass Du zuvor glaubst, damit Du, wenn Du geglaubt hast, die Gnade erlangst, so wirst Du doch zur Rechten den vielfachen Heerhaufen der Hilfskräfte finden. — — Werden wir besiegt, so schreiben wir's der Schwäche der Linken zu, denn auxilium non vincitur dei, sed nostri libertas arbitrii superatur, er gebietet seinen Engeln, dass sie uns behüten auf allen unseren Wegen etc. (Ps. 90, bezw. 91, 452f.). Darum, da wir unsere eigenen Feinde durch unsere Konkupiscenz sind und ausser uns sichtbare und unsichtbare Feinde haben, trotze nicht auf Deinen freien Willen, auf Gott trotze (praesume), denn er ist unbesieglich. Wer anders spricht, lügt, und von Anbeginn der Welt war's nicht anders. Wer kann sagen wie von Gott: meine Stärke und mein Lob ist meine Willensfreiheit, und sie ist mir zum

Heil gemacht: die Gotteshilfe aber macht, dass wir leben und nicht sterben (Ps. 117). Wer aber auf die Kraft seines geistlichen Laufs vertraut, dass er auf seinen Schenkeln unbeweglich bleibe, der bleibt nicht. Nicht trägt uns das Schiff an das ersehnte Land, wenn Gott nicht mit günstigem Wind die Segel schwellt und die Schiffe richtig leitet: Dank sei Gott, nicht Schiff und Schiffer (Ps. 146; 562). Der Verfasser fürchtet geradezu von den Prädestinatianern fälschlich als einer der Ihrigen angesehen zu werden (Ps. 117; 505 B), er muss das Missverständnis abwehren (Ps. 146; 562 D). Aber er fühlt sich um so mehr den Vorwürfen dieser gegenüber im Rechte, als ob er die Gnade verkürze — er redet z. B. 562 D weniger agressiv gegen diese augustinische Sekte, als im Tone eines Mannes, der sich vor üblich gewordenen Missdeutungen schützen will. Selbst dass er die voluntas hominis in gewissem Sinne doch vorausgehen lasse, will er nicht recht gelten lassen: „wir scheinen so", ibid. Die Gnade und der Wille sind möglichst zusammengerückt: Gottes Gnade geht voraus, indem er zu bitten befiehlt, indem er will, dass der Wille des Menschen der Gnade vorausgehe, sofern er dann bittet, Ps. 148, 566f. Selbst wo wie hier die Formel des Praedestinatus genau wiederkehrt, ich sehe doch eine andere Haltung. Was er bekämpft bei den Prädestinatianern ist der Irrglaube, dass auf Gottes Verwerfung die Sünde zurückgehe und nicht auf die eigene Schuld, unsere Sache ist die Verachtung der Gnade, Ps. 117, und in der Folge die sittliche Laxheit, Ps. 126.

Aber da, wo der Praedestinatus mit dialektischer und rationalistischer Widerlegung der augustinischen Argumente kommt, hilft sich Arnobius vielmehr mit seinem allgemeinen christlichen Urteil: Petrus, Paulus und alle Evangelisten sagen, dass bei Gott kein Ansehen der Person ist, dagegen können die dunklen Worte Röm. 9, 13 nichts ausrichten, man muss sie stehen lassen. Der andere Autor, wusste mit überlegener Miene hier das Licht anzuzünden, 633 D. Wie hier, so tritt auch sonst ein anderes, bezw. ein dem Kampfe gegenüber indifferentes Verhältnis zu den als Hauptwaffen gebräuchlichsten Schriftstellen zu tage. Aus I. Tim. 2,4 „Gott will, dass alle Menschen gerettet würden" folgert Arnobius Ps. 116 vielmehr, dass Gott alle unsere Verdienste ausgeschlossen hat, aus der Stelle Mtth. 11, 2 „Kommt zu mir alle,

die ihr mühselig seid" wird Ps. 99 nichts gemacht. Von der Praedest. III, 14 dem Wort voluntarie sacrificabo tibi (Ps. 53) gegebenen Deutung ist bei Arnobius nichts zu finden. Das Wort Röm. 8 spe salvi facti sumus, das im letzten Teil des Praedestinatus im Vordergrund steht, kommt mehrfach ohne irgend eine Andeutung darauf Ps. 36. 37 vor. Überhaupt berührt sich der reiche Zitatenschatz beider Autoren wenig. Von den 139 Stellen im Praedestinatus werden nur 15 bei Arnobius verwertet, die meisten in anderem Zusammenhange.

Im Praedestinatus sprach ein kirchlich-klerikaler Geist zu uns; hier ist es vielmehr der des Mönchtums, mag der Verfasser auch selbst die Priesterwürde besessen haben, was sich zwar nicht durch Stellen wie 539 D, 549 C, 561 D, wohl aber durch 485 D begründen lässt. Auch die ethische Stimmung ist daher eine andere. Der um concupiscentia und nuptiae sich gruppierende Gedankenkreis des Praedestinatus fehlt hier, obgleich der Verfasser sich 549 BC mit den Schlussausführungen Praed. 671 f berührt; soweit von Konkupiscenz die Rede ist, steht der Verfasser anders, asketisch-pessimistisch, dazu: „alle Werke der Konkupiscenz sind böse" (494 A), die castitas, pudicitia, continentia, der Kampf gegen venter et libido, überhaupt der contemptus mundi spielen eine viel grössere Rolle, vgl. z. B. Ps. 45. 62. 83. 118 (510 A) 149 f. An Stelle der Weltoffenheit, die uns dort entgegentrat, haben wir hier einen Mann vor uns, der seine Seele in seinen Händen hat, in ihrer Tiefe den Kampf der bösen und guten Triebe und Gedanken durchkämpft — von dem uns die Mönchsliteratur so viel berichtet — ihn wie diese zugleich zu einem steten Kampf mit den Dämonen verdichtet und durch die Sakramentsgnade der Taufe nicht beendet weiss — auch der ganze um die Taufe gelagerte Kreis von Fragen und Vorstellungen taucht hier nicht auf.

Wiederum zu dieser Atmosphäre und Geistesrichtung passt die mystisch-allegorische Art der Kommentierung, die noch jedem Leser des Arnobius aufgefallen ist. Alles geschichtliche und äussere Leben ist schliesslich nur ein Gleichnis der innerlichen Vorgänge und deutet auf die grossen Entscheidungen, die im Innersten des Menschen, der eigentlichen civitas domini, zwischen Gott, Teufel und Mensch ausgefochten werden.

So kann ich denn endlich auch die sprachliche Verwandtschaft durchaus nicht für so gross halten. Wie schwer

ohne ganz genaue Untersuchung Stilfragen dieser Art überhaupt zu entscheiden sind, zeigt die Verschiedenheit der Schätzung, der Arnobius bei zwei so gewichtigen Autoritäten wie Erasmus und den Maurinern unterlegen ist; während diese den Stil durchaus nicht niedrig einschätzen, hält sich jener über seine Barbarei auf (hist. litér. l. c. p. 346). Die Wahrheit scheint mir zu sein, dass er zwar von „Soloecismen“ und namentlich harten Abstraktbildungen nicht frei, sonst aber gewandt und glatt ist. Kann man dies auch vom 3. Buch des Praedestinatus vielleicht noch sagen, so sicher nicht von dem Manne, der die Vorrede und ersten Teile des Praedestinatus geschrieben hat. Aber auch wenn man hintereinander Praedestinatus III und Arnobius liest, wird man durchaus nicht von dem Eindruck überwältigt werden, dass man denselben Autor vor sich hat, und die etwaige Verwandtschaft würde sich ausreichend durch die oben wahrscheinlich gemachte landschaftliche und sachliche Berührung erklären lassen. —

Ich halte also dafür, dass Arnobius nicht den Praedestinatus verfasst hat. Wer es dann gewesen ist?[1] Unser Material reicht zu bestimmteren Behauptungen nicht aus. Dass es in dem in betracht kommenden Kreise nicht an Männern gefehlt hat, die federfertig, in Listen geübt und des Griechischen mächtig waren wie der Anonymus, beweist die Figur des Anianus von Celeda, über den am ausführlichsten Garnier, Diss. I, cap. 7, Migne s. l. 48, 298—305 gehandelt hat.[2] Die Stelle Hier. ep. 143 2 zusammen mit Orosius apol. 29 spricht stark dafür, dass dieser Anianus mit Pelagius die berühmte epistola ad Demetriadem verfasst hat, indem er ihr vermöge seiner besseren Bildung das sprachliche Gewand gab

1) Auf die Vermutung Cas. Oudin's (comm. de script. eccl. I, 1245 ff., Frankf. 1722), dass es Vincentius v. Lérins gewesen sei, braucht nicht näher eingegangen zu werden. Der ganze schriftstellerische Charakter spricht entscheidend dagegen. Vgl. schon die Mauriner in der hist. litér. de la Fr. II, 313 ff. Noch weniger Wert hat Piccinardi's Hypothese (in den ausführlichen Prolegom. zu seiner Ausgabe des Praedest., Padua 1686), dass Vincentius Victor, der seinen Pelagianismus gerade aufgab, oder der Genn. 80 als Psalmenkommentator genannte gallische Presbyter Vincentius der Autor sei.

2) Vgl. auch Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. II, 473—80, der über Garnier ungünstig urteilt, ohne ernsthaft in die Sache einzugehen; er behandelt Anianus nur als Chrysostomus-Übersetzer.

(so auch Garnier und Vallarsi vor seiner Ausgabe des Briefes) und dass dieser Brief unter seinem Namen als Decke ging. Ob man davon noch besondere libri gegen die epistula Hieronymi ad Ctesiphontem unterscheiden muss, ist mir zweifelhaft. Dann ist jedenfalls auch wahrscheinlich, dass Garnier mit seiner Vermutung, er sei der armiger des Pelagius auf der Synode zu Diospolis gewesen, der bei seinem Dolmetschen sich Fälschungen erlaubt habe (Orosius l. c. 2 5), in der Tat Recht hat. Dies stimmt zum Folgenden. Er hat nämlich auch nach 418 treu zur Fahne gehalten und der Sache besonders durch Dolmetschen aus dem Griechischen geholfen. Denn dass der Anianus, der die Homilien des Chrysostomus in Matthaeum und weiter de laudibus Pauli übersetzte und ihnen deutlich anti-augustinische Vorreden an die beiden Genossen Julian's Orontius und Evangelus vorausschickte, mit jenem identisch ist, kann nicht wohl bezweifelt werden. Den berühmten griechischen Meister der kirchlichen Praxis nahm er in seiner Sorge um die aedificatio morum und die disciplina ecclesiastica für die eigene pelagianische Position in Anspruch. Er ist aber auch aller Wahrscheinlichkeit der Übersetzer der homilia des beatus Joannes ad neophytas de baptismate gewesen, die uns im Griechischen verloren ist. Aus seiner Übersetzung stammte dann also die Stelle, die von Julian am Ende seines ersten vierbändigen Werkes gegen Augustin angezogen, von Augustin aber c. Jul. I, 6 als zu gunsten des pelagianischen Sinnes falsch übertragen bezeichnet und zurechtgesetzt wurde. Diese selbe Stelle ist auch am Schluss des oftgenannten Glaubenslibells der aquilejensischen Pelagianer, bzw. Julian's zitiert und verwertet. Anianus war also nach 418, wohl auch seines Amtes beraubt, ganz in den Kreis derer getreten, die sich um Julian sammelten, vermutlich gleichfalls ein Süditaliener, wenn schon ein Celeda nicht mehr nachweisbar ist, und wir sehen seine Arbeit verwertet in dem Schriftstück, das dem Praedestinatus in Inhalt und Form am nächsten steht. Man wird nicht leugnen können, dass manches für die Annahme spricht, er habe, falls er so lange lebte, der Abfassung des grossen Lügenbuches nicht ganz fern gestanden. Die Sprache würde kein Hindernis sein, und jedenfalls lag diese Aufgabe seinem Talent besonders. Indessen, wie gesagt, das Material langt nicht, um mehr zu sagen, als dass es ein Anianus getan haben könnte. Aber haben der Bischof

Orontius und der Presbyter Evangelus, denen Anianus seine Übersetzungen darbrachte, haben B. Florus, dem Julian sein grösstes Werk widmete (›beatissime pater‹), und Valerian, dem man die Gewinnung Cyrill's von Alexandrien zutraute, nicht mit der Feder ihre Position vertreten, für die sie ihre Existenz geopfert hatten? Zogen doch auch sie mit Julian im Exil umher und hatten Musse und Anlass gleich diesem.

Hier aber ist nun noch eine Bemerkung zu machen. Alle vorhergehenden Schriftstücke sind Äusserungen einer Gruppe. Julian selbst wusste sich nur als Vertreter seiner Partei, wenn er gegen Augustin schrieb, vgl. op. imp. I, 51: quoniam mihi potissimum hoc a sanctis viris, nostri temporis confessoribus, munus impositum est, ut dicta tua quid habeant ponderis rationisque discutiam, opportunum fuit ostendere prius, non a te credi ei deo, qui in catholicorum semper ecclesia praedicatus est et usque ad finem ubi illa fuerit praedicabitur. Wenn die Notiz selbst auch der Abschrift und nicht dem Original angehören wird, die sich im Codex Augiensis zwischen dem 2. und 3. Buch findet ›Incipit liber catholicorum episcoporum contra eundem librum haereticorum defendendo catholice et orthodoxe refutando errores eorum‹, so hat der Kopist hier doch die Meinung des Originals richtig herausgelesen. Der Praedestinatus ist im Namen der pelagianisch-julianistischen Bischöfe geschrieben, die sich als die Repräsentation der katholischen Orthodoxie fühlten. Die Möglichkeit ist dann nicht abzuweisen, dass auch verschiedene Köpfe und Hände an der Abfassung sich beteiligt haben.

Dafür aber lässt sich einiges in der Tat geltend machen. Schon bei der ersten Lektüre fällt der Unterschied des Stils im ersten und dritten Teile so auf, dass es Mühe macht, beide Stücke derselben Quelle zuzuweisen; dort holprige, ungeschickte, schwerverständliche, hier klare, gewandte Sprache. Ich hebe nur die eine Lieblingskonstruktion hervor, die mit Varianten allein in der kurzen Vorrede 9 mal vorkommt: ita — ut, sic — ut, idcirco — ut, id — ut, in id — ut, ad hoc — ut, vgl. auch 4 mal tam — quam. Von diesem mühevollen Gerede ist nichts im 3. Teile zu spüren. Dem entspricht der Geist. Der Verfasser des 1. Teils ist ausgezeichnet durch Dreistigkeit, aber seine eigenen Gedanken sind dürftig und schlecht geordnet, dagegen der des grossen

3. Teils, incl. der Vorrede dazu, ein dialektisch scharfer und geübter Kopf ist. Diese 2. Vorrede, die vollkommen entbehrt werden könnte, macht fast den Eindruck einer Dublette, als ob der Verfasser noch einmal und zwar deutlicher sich über das Unternehmen äussern wollte; dabei wird erst hier und dann III, 3 (635) die Anspielung auf Prosper-Hilarius und Augustin's Briefe an diese gegeben, und noch später wird bei Gelegenheit III, 25 nachgetragen, wie man in den Besitz des bekämpften Buches gekommen ist. Während wir den Verfasser der Häreseologie, wie wir sahen, sicher in Rom unter dem Klerus — „was wird aus den benedictiones, preces, sacrificia, kurz omnia studia sacerdotum bei solcher Lehre!" ist seine Hauptsorge, praef., 583 CD — zu suchen und nach haer. 86 vielleicht mit dem Märtyrerkult der h. Processus und Martinian an der Via Aurelia in Verbindung zu bringen haben, dürfen wir den des polemisch-dogmatischen Teils mehr in Julian's Nähe setzen, wenn nicht gar der grosse Dialektiker selbst dahinter steht.[1]

Unter Annahme dieser Hypothese würde sich auch der letzte Rest des Rätsels, das im besonderen das 2. Buch aufgibt, befriedigend lösen. Sein eigenartiger Charakter und die kleinen Inkonsequenzen seiner Bekämpfung im 3. Buch, die allein der Annahme einer Fälschung noch entgegenstanden, würden sich am leichtesten erklären, wenn man dasselbe einem anderen Autor zuschreiben dürfte. Der Polemiker des 3. Buches hatte dann doch ein fremdes Werk zu bekämpfen. Ob man diese immerhin recht geschickte Arbeit, die eine genaue Kenntnis der augustinischen Literatur voraussetzt, dem plumpen Fälscher der Ketzertafel zuweisen soll, bleibt mir dabei fraglich, wenn ich es auch

1) Leider fehlt bis jetzt eine Arbeit über Julian's Sprache. Auch Bruckner ignoriert diese Seite fast ganz. — Sollte die eigentümlich eingeführte Notiz bei Gennadius 45: est et liber altercationis ambarum partium defendentium, die Tillemont, Czapla u. a. durch eine Verwechslung mit Augustin's opus imperfectum c. Jul. erklären, auf das 3. Buch des Praedestinatus gehen, das den haereticus und catholicus sich gegenüberstellt und zu Worte kommen lässt? Wurde vielleicht dieses auch allein tradiert, da das erste zu plump und das zweite unnötig war? Zum mindesten beweist die Stelle, dass ein Buch von ähnlichem Charakter unter Julian's Namen ging (unter dem freilich auch zum Teil die ep. ad Demetr. ging) und dem Gennadius bekannt war.

sprachlich für möglich halte. Ich würde vorziehen, auch dafür einen eigenen Autor zu suchen. Der eigentümlich scharf dreigeteilte Charakter des ganzen Werkes, das nur durch Vorreden, Nachworte und Bindesätze zusammengehalten wird, die besondere in sich geschlossene Art jeder der drei Stücke erklärt sich meines Erachtens am besten, wenn wir sie auf verschiedene Mitarbeiter verteilen und das Ganze nur einer Redaktion unterstellen, die in der Hand Julian's zusammenlief. In der Tat eine multimoda ars fallendi!

V.

Die Bedeutung des Schriftstücks und also seine Verwertung ist nach diesem Befund in anderer Richtung zu suchen als bisher.

Während man sich bis jetzt fast ausschliesslich mit dem 1. Buch beschäftigte, hat dieses als Geschichtsquelle geradezu auszuscheiden. Es gilt davon allerdings als Kanon der Benutzung, was Jülicher inbezug auf den einen Punkt, die Sixtus-Hypothese Harnack's[1], sagt (Theol. Litztg. 1896, Sp. 20), dass sein Zeugnis erst unter der Voraussetzung dessen, was zu beweisen ist, Wahrscheinlichkeit gewinnt, Sicherheit bei dem schwindelhaften Charakter nie. Aber das Werk als Ganzes ist als eines der wertvollsten Dokumente einzureihen in die Geschichte des späteren Pelagianismus, die eigentliche Urkunde eines wichtigen Momentes römischer und abendländischer Geschichte.

Man muss sich die ganze Aktion Julian's auch kirchenpolitisch von Anfang an unter grossen Gesichtspunkten denken. Er hat die Niederlage von 418 nur als eine vorübergehende angesehen: Zosimus war gefallen, düpiert! Die Vertreter der recht-

---

1) Unsere Ansicht, dass der Autor jedenfalls dieses 1. Buches in Rom zu suchen sei, könnte freilich zu gunsten der Angaben über (Soter und) Sixtus ins Gewicht fallen. Aber dem hält wieder der andere neugefundene Gesichtspunkt die Wage, dass dieser Autor doppelten Grund hatte, seine Autoritäten unter früheren Päpsten zu suchen und seine eigene Rechtgläubigkeit mit ihrem Namen zu schmücken.

gläubigen Kirche unterwarfen sich nicht, sie wichen — in den Orient, wie einst der arianische Streit die Alexandriner in den Westen geworfen hatte. Der Orient, der sich 415 in Palästina so verständnisvoll für Pelagius gezeigt hatte, in dem Origenismus und alle Weisheit zu Hause war, musste mobilisiert werden. Es ist doch offenbar ein ganzer Feldzugsplan entworfen worden, wenn sich Valerian nach Alexandrien begiebt, Cyrill zu gewinnen,[1] er selbst mit anderen in Konstantinopel erst unter Atticus, dann unter Nestorius Patriarch und Hof bestürmt und er mit den Seinen sich an Rufus, den Metropoliten von Illyrien, wendet, der wieder mit den Antiochenern in Verbindung stand, vgl. Mansi IV, 1411. So hatten schon vorher Pelagius Palästina, Caelestius Sizilien und Afrika heimgesucht. Mit den Antiochenern, speziell ihrem Haupte Theodor v. Mopsveste, Fühlung zu suchen, war nicht nur durch Julian's Theologie indiziert, sondern auch kirchenpolitisch klug, denn kein Gelehrter stand so ruhmvoll da, wie Theodor, und keine Schule herrschte so unbedingt, wie die antiochenische, deren Haupt er war. Als der bei erster Gelegenheit, Caelestin's Thronbesteigung, unternommene Vorstoss gegen den Westen, der erste Versuch der Restitution missglückt war, 424, ging Julian unverdrossen doch wieder an die Leute, die er für die wichtigsten hielt. Aber Theodor's Tod konnte durch Nestorius' Thronbesteigung in der östlichen Residenz nicht wettgemacht werden, Cyrill's Stern stieg, es wurde zur falschen Seite, wohin er sich gehängt, und er fiel mit den östlichen Bundesgenossen zugleich.

Allein während so im Osten alles trübe wurde, ward es in denselben Jahren im Westen heller. Augustin's Tod, Afrikas Fall, Sixtus' Thronbesteigung, die Wendung der römischen Politik zu gunsten der Antiochener, die Schwankungen, denen die Geltung der ephesinischen Synode überhaupt noch unterlag, vor allem die prädestinatianische Überspannung der Gnadenlehre Augustin's und die darüber offenbar allenthalben ausgebrochene Unruhe mussten einer Reaktion im Sinne Julian's günstig sein.

---

1) Vielleicht schon 417, aber unter Zosimus — vgl. das Schreiben des Eusebius Cremonensis (?) an Cyrill bei Baronius ad a. 417, c. 15 (VII, 94), dessen Echtheit allerdings Bedenken unterliegt, Tillemont, Mém. XIII, 1012f., Caspari a. a. O. S. 346.

Die Gewaltmittel, welche man in steigendem Masse während der zwanziger Jahre gegen die Pelagianer im Westen angewendet hatte — vgl. Alypius als Exekutor mit seinen 80 Reitern, Aug. op. imp. I, 41. 42 III, 35 — werden das böseste Blut gemacht haben. Auch die Gegenmittel, Mittel der List und der Verstellung, waren starke und gewaltsame. Wenn Grisar von einem „anfänglichen" Schwanken des Papstes redet, so kann er sich dafür auf die Gunst der Situation berufen, die in diesen Jahren besonders gross war. Die Angabe Prosper's ad 439 deutet doch darauf, dass die Gefahr der pelagianischen Restauration bis zu Sixtus' Tode hin anhielt und erst gegen Ende seiner Regierung der Umschlag erfolgte. Wie weit diesen die Entdeckung des Truges, den man in dem Praedestinatus gespielt, herbeigeführt hat, wissen wir nicht.

Der Regierungswechsel bedeutete unter diesen Umständen auch einen Wechsel in der dogmatischen Haltung. Der Archidiakon Leo, dessen überwiegendem Einfluss und feinem Ketzerspürsinn alte Kunde das Hauptverdienst daran zuschrieb, dass Rom sich nicht zum zweiten Male grenzenlos blossstellte, wurde auf den Stuhl gerufen, obwohl man ihn erst aus Gallien holen musste. Hatte Prosper nicht schon seinen Wohnsitz nach Rom verlegt, so wird er ihn jetzt begleitet haben (Bardenhewer). Seine Stellung in Leo's Umgebung — wenn sie feststeht — ist so charakteristisch für diese Regierung wie die des Hieronymus für die des Damasus. Mit Energie muss der neue Papst vorgegangen sein: er zertrat die Häresie in Campanien, sagt Pseudo-Prosper,[1] in Oberitalien suchte er ihre Nester auszukehren, ihre Verbände zu zertrümmern (ep. 1 und 2), und im Kampf gegen Hilarius von Arles, den „Semipelagianer", mag auch das Dogmatische ein Nebenmotiv abgegeben haben. Die Literatur wird er vor allem zu vernichten gesucht haben, an der Spitze gewiss das Lügenbuch, das seitdem in der Tat fast ganz verschwindet. Dass sich unter ihm Julian noch einmal um sein Bistum bemüht haben sollte, wie der als Schwindler vielfach entlarvte[2] Oratorianer Vignerius aus alten Quellen zu wissen behauptete, ist an sich wenig

1) De promiss. et praed. dei IV, 6 12, Migne 51, 843.

2) Vgl. darüber namentlich J. Havet, Questions Mérovingiennes II. Les découvertes de Jérome Vignier. 1885.

glaublich.[1] Der italische Pelagianismus, den wir in diesem letzten Stadium (nach 431) weniger Semi- als Kryptopelagianismus nennen können, war definitiv besiegt, wenn auch nicht erloschen.

Ich habe diese Entwicklung zu Ende geführt, um nun noch ein Schriftstück von sehr erheblicher und bisher nicht ausreichend gewürdigter Bedeutung zu besprechen, dessen Eingliederung in den historischen Zusammenhang jetzt erst gelingen wird. Man wird sich der Rolle erinnern, die der sehr verschiedener Auslegung fähige Brief Papst Caelestin's an die gallischen Bischöfe in der ganzen Diskussion spielte, man wird sich der einseitigen Interpretation dieses Schreibens durch Prosper zu gunsten seiner Position erinnern und der Auffassung, die demgegenüber Vincentius Lerin. von diesem Briefe und die praefatio des Praedestinatus von Caelestin's eigentlicher Meinung vertreten hatte. Die ganze Unsicherheit der Stellung Roms zur Frage Augustin kam darin zum Ausdruck. Ein Buch wie der Praedestinatus, der durch Innocenz von Rom lediglich Pelagius und Caelestius in der oben geschilderten Weise nach gewissen Spitzen ihres Systems verurteilt sein lässt, von allem weiteren schweigt, über die Episode Zosimus hinweggeht wie über Ephesus, und sich als privilegierter Vertreter römisch-katholischer Orthodoxie aufspielt, tat alles, um den Sachverhalt vollends zu verdunkeln. Die Rettung aus diesem Wirrnis konnte nur darin gefunden werden, dass Rom selbst wieder eine klarere Sprache redete, bestimmte Äusserungen seiner eigenen Vergangenheit als normativ bezeichnete und so die fehlende Interpretation der Bulle Caelestin's selbst gab. Nun ist eine solche Interpretation tatsächlich vorhanden und seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts untrennbar mit dem

1) Die Angabe hat allerdings einen Anhalt daran, dass der oben zitierten Stelle Ps.-Prospers, d. h. eines Afrikaners, der das in Campanien selbst erlebt hatte (nobis apud Campaniam constitutis), P. Leo bei seiner Zertretung der Pelagianer „maxime Julianum" traf. Der Florus, der in diesem Zusammenhang als Volksverführer (bei Neapel) charakterisiert wird, ist gewiss der Genosse Julian's. Er liess die Gebeine des h. Sossius, die nach Act. Sanct. Sept. II, 762 ff. 875. 879 in der Kirche zu Misenum, wo Sossius Diakon gewesen war, aufbewahrt wurden, für sich zeugen (virtutem et meritum S. Sossii martyris sibi assignans) und musste mit Gewalt vom Bruder des B. Nostrianus und dem Klerus von Neapel entfernt werden! Das ist das Letzte, was wir aus dieser Gegend erfahren.

Briefe selbst verbunden.[1] Dionysius Exiguus und die skythischen Mönche fanden sie bereits vor, Petrus Diaconus bezeichnet sie 520 direkt als caelestinisch, durch die Einfügung in die Dekretaliensammlung kam das Ganze — die 3 Kapitel des wirklichen Caelestinbriefes in 2 zusammengezogen mit den 9 Kapiteln der „dogmatischen Denkschrift" (compendiosus indiculus) — am Schluss des 28. Dekretale zu kirchenrechtlicher Geltung. Tatsächlich enthalten diese Kapitel, was die Überschrift in den Rechtssammlungen besagt: auctoritates praeteritorum sedis apostolicae episcoporum de gratia dei et libero voluntatis arbitrio, nämlich in c. 5—8 (4—7) vier Aussprüche Innocenz' I., drei an das karthagische Konzil aus dem Jahre 417, einen an das Konzil von Mileve aus dem gleichen Jahre, dazu zwei Stellen aus der epistula tractoria des Zosimus von 418 (c. 9 und 10, bezw. 8 und 9). Dazu aber werden dann cap. 11 (10) drei Dekrete der grossen Generalsynode von 418, der 4., 5. und 6. (3., 4. und 5.) Kanon, gefügt, und endlich cap. 12 und 13 (11 und 12) aus der kirchlichen Praxis der Liturgie, nämlich dem Kirchengebet und dem Taufexorcismus, entscheidende Gründe gewonnen, die dann alle in cap. 19 (12b) zu einem eigenen Schlussurteil über Gnade und freien Willen zusammengefasst werden. In einer Einleitung (c. 6, bezw. 5) wird Veranlassung und Zweck angegeben, in einem kurzen Schluss (c. 15, bezw. 13) das Eingehen auf die schwierigen Fragen abgelehnt. Dass dieses Schriftstück unter Papst Symmachus (498 —514) als das für die Gnadenlehre entscheidende, die Kämpfe abschliessende Dokument aus der Zeit Caelestin's im römischen Archiv lag, wenn es Dionysius in seine Sammlung aufnahm, ist geradezu selbstverständlich — darum es wenig verschlägt, ob in dem Briefe des Papstes Hormisdas an Bischof Possessor von 520 (Mansi VIII, 500) unter den expressa capitula, die in scriniis ecclesiasticis aufbewahrt wurden und zeigten, was die Romana hoc est catholica ecclesia de arbitrio libero et gratia dei verfolgte und festhielt, diese unsere Kapitel zu verstehen sind oder vielmehr jene, die der Synode von Oranges von 529 zur Unterschrift vorgelegt wurden. Darf man, wie ich glaube, mit Arnold, Caesarius S. 335, A. 1104 u. a. der ersteren Meinung sein, so würde aus dem Weiteren noch hervorgehen,

---

1) Coustant, epist. pontif. Rom. 1177 ff.

dass der Papst eigentlich annimmt, der vertriebene Afrikaner Possessor, der sich damals in Konstantinopel aufhielt, besitze sie: „fehlen sie Dir und hältst Du sie für notwendig, will ich sie Dir übermitteln“.

Dass diese Ergänzung zu Caelestin's Brief in die zeitliche Nähe desselben und in den Zusammenhang der sich damals abspielenden Entwicklung gehört, ist ebenso allgemein anerkannt, wie dass Caelestin selbst ihr Verfasser nicht sein kann. Hier spricht einer wohl aus, was römische Wahrheit sei, aber ohne selbst Papst zu sein, und dementsprechend vermag sich denn auch Prosper in jenem Schlusskapitel seines Buches c. collatorem, das nach Caelestin's Tode geschrieben ist (s. oben S. 90f.), nicht darauf zu berufen. Das Letztere verbietet auch die Annahme, dass Prosper, den man in der Regel zum Verfasser, bezw. Sammler macht, bei seinem ersten Aufenthalt in Rom 431 diese Materialien gesammelt und mit dem Briefe zusammen nach Gallien zurückgebracht habe — daraus sich dann das Zusammenwachsen der beiden Stücke erkläre. Wogegen schon die einfache Tatsache spricht, dass dies Zusammenwachsen in Rom geschah und sich hier im Archiv die Denkschrift fand. Auch weiss Vincentius Lerin. comm. c. 32 (43) im Jahre 434 wohl vom ersten Brief Caelestin's, aber von dieser Denkschrift nichts. Prosper müsste also diese wertvollen Materialien nur mitgenommen haben, um kein Kapital aus ihnen zu schlagen. Darum meint Langen, Gesch. d. röm. Kirche I, 829, dass die Denkschrift vielmehr später von Prosper gerade als Antwort auf jene Stelle in Vincenz commonitorium abgefasst sei, da dieser aus dem Brief vielmehr herausgelesen habe, dass man sich mit der vetustas der katholischen Wahrheit gegen die novitates Augustin's und seiner Schüler zu wehren habe. So richtig der Gedanke ist, dass das Schriftstück als Antwort auf pelagianisierende Interpretation des Briefes aufzufassen ist, so wenig kann doch Prosper überhaupt der Verfasser sein. Wenn auch kein Papst hier spricht, so liegt darin doch ein offizielles Schriftstück der römischen Kurie von autoritativer Sprache vor — es ist offenbar eine Denkschrift, die für den Papst auf Grund des römischen Archivmaterials ausgearbeitet ist und, von jenem angenommen, zur Höhe einer normativen Äusserung gelangte. Es ist vollkommen unmöglich, dass ein Prosper, wenigstens solange er noch nicht selbst am päpst-

lichen Hofe ein Amt bekleidete, wie vielleicht unter Leo, über den Kreis der päpstlichen Äusserungen, die augenscheinlich nicht genügten, selbstständig hinausgreifen und die Entscheidungen der karthagischen Synode von 418 kanonisieren konnte mit solchen Worten: illud etiam quod intra Carthaginiensis synodi decreta constitutum est, quasi proprium apostolicae sedis amplectimur — —, c. 11 (10), vgl. 12 (11) Anfang: „Mit diesen unverletzbaren Entscheidungen des heiligsten apostolischen Stuhles — —". Aber auch in seiner späteren Stellung könnte Prosper diese Kapitel nicht zusammengestellt haben, in denen von der ganzen Prädestinationslehre gerade geschwiegen, ja am Schluss offenbar ein Eingehen auf die damit zusammenhängenden Fragen abgelehnt wird, als profundiores difficilioresque partes incurrentium quaestionum, nicht aus Verachtung, sondern weil es ad confitendam gratiam dei nicht notwendig sei, womit zugleich die „Gegner der Häretiker, die diese Fragen breiter, bzw. allzubreit, behandeln (quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt)", eine Zurückweisung erfahren, also gerade Prosper und seine Leute. Es ist der über oder zwischen den Parteien stehende spezifisch römische Standpunkt, der sich auch hier kund tut und in der Tat in der Linie der bisherigen Entscheidungen liegt, nämlich Annahme der augustinisch-afrikanischen Position, soweit es die Erbsündenlehre, die innerliche Wirksamkeit der Gnade, die gratia praeveniens und cooperans anbetrifft, unter möglichster Abweisung des Missverständnisses, als ob liberum arbitrium und meritum damit hinfielen und wir in sittlicher Trägheit aufhörten, „Mitwirker" der Gnade zu sein, und unter Zurückstellung der ganzen Prädestinationslehre wie der heikeln Fragen über concupiscentia und nuptiae, die die Laien erregten.[1] Das war ein Stand-

1) Ich sehe in den zusammenfassenden Sätzen des Cap. 14 ein Meisterstück diplomatischer Dogmatik: His ergo ecclesiasticis regulis et ex divina sumtis auctoritate documentis ita adjuvante domino confirmati sumus, ut omnium bonorum affectuum atque operum et omnium studiorum omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad deum tenditur, deum profiteamur auctorem: et non dubitemus, ab ipsius gratia omnia hominis merita praeveniri, per quem fit ut aliquid boni et velle incipiamus et facere. Quo utique auxilio et munere dei non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur, ut de tenebroso lucidum — — —. Tanta enim est erga omnes homines bonitas dei, ut nostra velit esse merita, quae sunt ipsius dona, et pro his

punkt, dessen Kontinuität sich von Innocenz I. bis Hormisdas allerdings nachweisen lässt, der sich mit „den heiligsten Überlieferungen des Stuhles Petri" am ehesten deckte, den Brief Caelestin's mit seiner Zurückweisung der indisciplinatae quaestiones nicht desavouierte und — die starke pelagianisierende Partei schonte.

Ist dieses kluge Schriftstück[1] weder von Caelestin noch von Prosper, aber unter Caelestin's Nachfolger Sixtus verfasst, von einer autoritativen Persönlichkeit an der Kurie, aber nicht vom Papste selbst, so kann der Verfasser in der Tat kaum ein anderer als der Archidiakon Leo sein, den schon Arnold S. 338 als den intellektuellen Urheber und Inspirator Prosper's ansah.[2] Der hier vorgetragene Standpunkt stimmt mit dem, was wir sonst über Leo's „Augustinismus" wissen.[3] Während sich in seinen Schriften die Prädestinationslehre nie erwähnt findet, war er inbezug auf das Verhältnis von Verdienst und Gnade, besonders inbezug auf die gratia praeveniens, sehr empfindlich, wie der Brief an den Metropoliten von Aquileja vom Jahre 442 beweist. Hier sah er pelagianische Häresie und verlangte unzweideutiges Bekenntnis. Man vergleiche die beiden Stellen im Wortlaut:

ep. Ps.-Caelest. c. 14 (12b):	Leon. ep. 1 3
— omnium bonorum affectuum atque operum et omnium studiorum omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad deum tenditur, deum profiteamur auc-	Omnis itaque bonorum operum donatio divina praeparatio est: quia non prius quisquam justificatur virtute quam gratia, quae unicuique principium justitiae et

quae largitus est, aeterna praemia sit donaturus. Agit quippe in nobis, ut quod vult et velimus et agamus: nec otiosa in nobis esse patitur, quae exercenda, non negligenda donavit, ut et nos cooperatores simus gratiae dei. Ac si quid in nobis ex nostra viderimus remissione languescere, ad illum sollicite recurramus, qui sanat omnes languores nostros et redimit de interitu vitam nostram, et cui quotidie dicimus, ne inducas nos in tentationem, sed libera nos a malo.

1) „Wir nehmen in ihr eine Umsicht, Mässigung und Vorsicht wahr, die wir bei ihm (Prosper) nicht häufig antreffen". Arnold S. 337.

2) Übrigens nach dem Vorgang Paschasius Quesnel's und Arendt's, Leo d. Gr., 1835, S. 200.

3) Ebenso Arnold a. a. O. S. 320.

torem: et non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominis merita praeveniri, per quem fit ut aliquid boni et velle incipiamus et facere.

bonorum fons atque origo meritorum est. Sed ab istis ideo per naturalem industriam dicitur praeveniri — —

So erklärt sich auch aufs Leichteste, wie dieses Schriftstück zu seiner späteren hohen Geltung gelangen konnte: es war von dem Manne, der kurze Zeit darauf Papst wurde und zugleich den Kampf gegen den Pelagianismus auf dieser Grundlage zu Ende führte. Es ist mir nach dem angeführten Briefe wahrscheinlich, dass Leo diese seine frühere Denkschrift wie eine neue epistula tractoria an die Bischöfe als Massgabe für ihr Verhalten schickte (vgl. die Erwartung des Hormisdas, dass Possessor sie besitze) und von den verdächtigen Klerikern wie einst Zosimus Unterzeichnung derselben forderte, c. 2: „sie sollen plenis et apertis ac propria manu subscriptis protestationibus aussprechen, dass sie omnia decreta synodalia, quae ad excisionem hujus haereseos apostolicae sedis confirmavit auctoritas, annehmen und in allem billigen".

Unsere Untersuchung gestattet uns aber, dem Schriftstück noch eine genauere Beziehung auf den Versuch des Julian unter Sixtus III. und den Praedestinatus zu geben. Das wird der Anteil oder ein Stück des Anteils sein, den Leo an der Enthüllung des Truges nahm, nach jener alten Nachricht bei Prosper. Nicht nur, dass wir hier die authentische Interpretation speziell zu Caelestin haben, die der Fiktion im Prolog des Praedestinatus sich entgegenstellte, die Einleitung der Denkschrift versteht sich auch am besten, wenn man dabei nicht nur an Cassian's 13. Collation und das Commonitorium des Vincenz denkt, sondern die ganze Lage, speziell den viel wichtigeren und gefährlicheren römisch-italischen Vorstoss, wie wir ihn kennen gelernt haben, im Auge hat: quia nonnulli qui catholico nomine gloriantur, in damnatis haereticorum sensibus seu pravitate sive imperitia demorantes, piissimis disputatoribus obviare praesumunt et, cum Pelagium atque Caelestium anathematisare non dubitant, magistris tamen nostris, tanquam necessarium modum excesserint, obloquuntur eaque tantummodo sequi et probare profitentur, quae sacratissima beati apostoli sedes Petri contra inimicos gratiae

dei per ministerium praesulum suorum sanxit et docuit: necessarium fuit diligenter inquirere etc.

Hier wird also den Leuten der Weg verlegt, die, wie der Verfasser des Praedestinatus, Pelagius und Caelestius mit dem Anathem zu belegen keinen Anstand nahmen, aber in der Gesinnung der Häretiker verharrrten, anerkannte Lehrer, wie Augustin, zwar nicht verwarfen, aber einen Teil ihrer Ansichten als Übertreibungen beiseite schoben und sich für das alles mit dem katholischen Namen, der römischen Tradition und den Kundgebungen der früheren Päpste deckten. Auch die in den darauffolgenden Kapiteln gegebene Auswahl, namentlich aber das Kapitel 14 (12b), in dem der Verfasser seine eigene Meinung zusammenfasst und das oben S. 124, A. 1 seinem wesentlichen Inhalt nach wörtlich mitgeteilt war, lässt sich wohl verstehen als im besonderen Hinblick auf die Ansichten geschrieben, die in dem grossen Hauptteil des Praedestinatus III, 8—24 zutage getreten waren, während sich die Nichtberücksichtigung des Anfangs- und Schlussteils aus der eigenen Stellung zu diesen quaestiones indisciplinatae erklärt. Ich weise dabei noch besonders darauf hin, dass dem steten Hinweis des Praedestinatus auf das liturgische Tun des Priesters bei der Taufe und der Busse für das Vorangehen der voluntas hominis hier der einigermassen überraschende Hinweis Leo's (dessen liturgische Interessen auch sonst bekannt sind) auf das allgemeine Kirchengebet und die Taufexorcismen für das Vorangehen der Gnade (nach August. de praed. sanct. 8_1 und de pecc. orig. II, 40_{45}) entspricht.

Zugleich gewinnen wir, da keinenfalls diese Konstitutionen dem Praedestinatus vorangegangen sein können, jene aber 434 dem besonders interessierten Vincentius Lerinensis noch nicht bekannt waren, für den Praedestinatus und den damit zusammenhängenden Putsch Julian's einen Termin nach 434, also in der 2. Hälfte der Regierung Sixtus' III., was mit der Angabe Prosper's zusammenstimmt. Endlich belehrt uns das Dokument des Sieges, dass dieser selbst nicht durch jähen Umschlag und Herauskehren des anderen Extrems erworben wurde, sondern durch kluge Mässigung, fast können wir mit Rücksicht auf den Schluss sagen, durch Kompromiss, gewiss auch ein neuer Beweis für die Stärke der gegnerischen Position. Die Niederlage Julian's ist mit der Geltung Prosper's durchaus nicht identisch. —

Diese Sachlage allein erklärt es, dass trotz des gewaltigen Eindrucks, den die Regierung Leo's namentlich im Abendland hinterliess, der kirchliche Kryptopelagianismus nicht ausstarb. Er verlegte nur sein Hauptquartier nach Gallien, wo er in Faustus von Reji, dem britischen Landsmann des Pelagius, ein neues Schulhaupt erhielt. Unter den fabelhaften Nachrichten des Vignerius über Julian's Endschicksale hat diejenige, dass er aus Italien abermals vertrieben [1] und im Osten verflucht, sich nach Lérins unter den Schutz des damaligen Abtes Faustus gestellt habe, am meisten innere Wahrscheinlichkeit. Dann wäre eine direkte Beeinflussung des Faustus durch den unermüdlichen Verteidiger des freien Willens sehr wahrscheinlich. Denn in der Tat ist die Theologie des Mannes, der in der Zeit Bischof wurde, als Leo von der Bühne dieses Lebens abtrat, von derjenigen, die im Praedestinatus vertreten ist, also, wenn wir so sagen dürfen, von der Julian's in seinem letzten Stadium nur wenig verschieden.

Mir scheint, dass man, wie man die äussere und innere Weiterentwicklung des italischen Pelagianismus über 418 hinaus bisher kaum verfolgt hat, [2] so auch inbezug auf die uns in Gallien entgegentretenden Formen und Phasen einiges schärfer fixieren und zwischen den verschiedenen Arten des sogenannten Semipelagianismus unterscheiden müsse. Wir haften meines Erachtens hier noch zu sehr an der literarischen Oberfläche der Erscheinungen, und es ist üblich — wobei ich die eigene Behandlung des Stoffes, Lehrbuch I, 637 ff., leider nicht ausnehmen kann — an die Verurteilung des Pelagianismus zu Ephesus das Stadium der „semipelagianischen Streitigkeiten" mit Cassian von Massilia als Haupturheber anzuknüpfen, ihm Prosper gegenüberzustellen und dann die Lücke bis zu Faustus mit den drei gleichmässig nach Gallien gesetzten Schriften des Vincenz von Lérins, des Anonymus de vocatione gentium und des Praedestinatus

---

1) Möglicherweise erst Anfang der 40er Jahre, s. ob. S. 121, A. 1.

2) Kann man angesichts dieser Entwicklung es noch ohne Einschränkung als das besonders Denkwürdige an diesem Streit bezeichnen, dass die abendländische Kirche den Pelagianismus so rasch und so bestimmt abgelehnt habe (Harnack DG³ III, 157)? Und bedarf nicht auch der vorhergehende Satz Harnack's von dem wesentlich literarischen Charakter des Kampfes und seinem Mangel an Hauptaktionen wenigstens einer Limitierung?

auszufüllen. Es liegen aber gewisse innere Entwicklungen und Nuancen vor, auf die es in Italien wie Gallien zu achten gilt. Schon beim reinen Pelagianismus ist zwischen dem ursprünglichen mönchisch-asketischen Stadium, das Pelagius selbst repräsentiert, und dem weltlich-klerikalen des Julian zu unterscheiden.[1] Dieser offene Pelagianismus oder Anti-Augustinismus war ja nun überall unmöglich geworden. Insofern ist alles fortan „Semipelagianismus", mochte man mehr mönchisch wie Cassian und Arnobius oder mehr klerikal, wie die Verfasser des Praedestinatus empfinden. Aber den Namen eines halben Pelagianismus trägt doch eigentlich nur die Form zu Recht, in der er bei den ersteren erscheint. Es mag mit dem Wesen des mönchischen Lebens zusammenhängen. Wie das Mönchtum überhaupt trotz seines Moralismus eine Tendenz in sich trägt, über diesen und damit sich selbst hinauszuwachsen, so öffnen die Erfahrungen, die der einsame Ringer in der Zelle macht, das Herz offenbar leichter für die Anerkennung angeerbten Sündenhanges und für das Bedürfnis innerlicher, persönlicher, unmittelbarer Gnadenwirkung als die Erfahrungen, die der berufsmässige Verkünder und Verwalter der objektiven kirchlichen Gnadengüter bei ihrer Applikation in der Ausübung seiner priesterlichen Herrlichkeit macht. Auch der Bischof Julian war zweifellos „pelagianischer" als der Mönch Pelagius selbst gewesen. Die mönchisch-asketische Denkart, die im Psalmenkommentar des Arnobius uns entgegentrat, stand, wie wir sahen, trotz einzelner krasser Äusserungen der augustinischen Gnadenlehre innerlich viel näher als die des Praedestinatus, dessen dogmengeschichtliche Bedeutung ich vor allem darin sehe, dass er zuerst das Kunststück gezeigt hat, wie man scheinbar kirchlich-augustinisch lehren und im Grunde doch ganz pelagianisch bleiben kann, wenn man nämlich das Klerikale und Sakramentale in den Vordergrund schiebt. In Gallien liegen wenigstens für unsere Augen die Nuancen hintereinander.

Das Stadium des Mönchsvaters Cassian wird abgelöst durch das des Faustus, der seine Gnadenlehre ausführte, nachdem er 15 Jahre auf dem Bischofsstuhl sass. Harnack hat (S. 233 f.) mit Recht das Mönchische hervorgehoben, das der frühere Abt

---

1) Vgl. auch Harnack, DG³ III, 168 A. 5.

von Lérins in sein späteres Leben, auch in seine Gnadenlehre mitgenommen hat. Dennoch, ist es nicht andererseits auf den Einfluss seines Amtes zurückzuführen, wenn er die innerliche und unmittelbare Gnade zur mittelbaren d. h. in Predigt, Zucht und Sakrament durch die Kirche vermittelten veräusserlicht? In diesem Sinne als allgemeine Gnade bleibt sie dann praeveniens — wie im Praedestinatus. Hat dieser zwar nicht Leo, auch nicht die Jansenisten des 17. Jahrhunderts, aber doch viele Katholiken und Protestanten zu täuschen gewusst, so hat auch der kirchliche oder Kryptopelagianismus des Faustus Rejensis damals und vielfach auch heute noch viele über seine eigentliche Stellung getäuscht. Es ist sehr seltsam anzusehen, dass 50 Jahre, nachdem der Angriff Julian's abgeschlagen war, eine Anschauung, die sich auf dem direkten Wege zu ihm befindet, von den gallischen Synoden als die orthodoxe betrachtet wird und ein gelehrter Presbyter in Massilia unter Hieben auf Augustin und Prosper und Lobsprüchen auf Faustus den Satz unter die dogmata ecclesiastica aufnimmt: manet itaque ad quaerendam salutem arbitrii libertas id est rationalis voluntas, sed admonente prius deo et invitante deo, ut vel eligat vel sequatur vel agat occasione salutis, hoc est inspiratione dei.[1]

Und wenigstens in Oberitalien ist die gleiche Anschauung keineswegs erloschen.[2] B. Ennodius v. Ticinum stand ihr nicht fern, in Dalmatien ist pelagianische Häresie Ende des 5. Jahrhunderts zu konstatieren (Gelasii ep. 5), in Picenum hat sogar ein greiser Bischof Seneca — denn dass er trotz der masslosen Ausdrücke, mit denen ihn Gelasius bedenkt, Bischof war, folgt aus der Ausschliessung eines Presbyters durch ihn und der Beschuldigung, er habe die klerikale Zucht lockernde Gesetze gegeben — mit rein pelagianischen Sätzen über die Seligkeit ungetauft verstorbener Kinder und die Sufficienz des freien Willens und der natürlichen Kräfte zur Erlangung des Heils, die er auf einer Synode unter scharfen Worten auf Augustin und Hieronymus

---

1) Gennadius, dogm. eccl. 21. — Vgl. Möller-v. Schubert I, 641f.

2) Auffallend ist doch auch, dass Leo's Nachfolger, Hilarus (461—68), ein intimer Freund des Leontius v. Arles war, der als eine der stärksten Stützen des Semipelagianismus in Gallien gelten muss (s. ob.). War nach Leo's Tode wieder ein Schwanken eingetreten?

vortrug, grossen Eindruck gemacht und lebhafte Zustimmung gefunden, so dass der Papst die ganze Provinz für verseucht erklärt (Gel. ep. 6, nam. 6 9). In dieser Zeit ist vermutlich auch der Zusatz zu Augustin's de haeresibus gemacht, den Hinkmar von Rheims de praed. 1 und nach Sirmond's Zeugnis (hist. Praed. 5) gleichfalls eine alte Handschrift von St. Victor in Paris wohl mit Unrecht dem Gennadius[1] zuschreibt, und der, wenigstens in diesen Quellen, ausser den Nestorianern, Eutychianern und Monophysiten (Timotheanern) die Praedestinati oder Praedestinatiani bespricht. Hier taucht also auch der aus dem liber Praedestinatus bekannte Ketzername auf, doch ist bei aller sachlichen Berührung in der übrigens kurzen Charakteristik der Häresie Bekanntschaft mit unserem Buche anzunehmen nicht notwendig: der Verfasser kann neben Prosper an die neuere Erscheinung des schroffen Praedestinatianers Lucidus in Gallien gedacht haben.

In diesem Lucidus kündigt sich die grosse augustinische Reaktion, die gegen Faustus und seine Richtung nicht ausbleiben konnte, an. Er wurde noch leicht zum Verstummen gebracht. Aber der erste wuchtige und erfolgreiche Angriff erfolgte vonseiten des Papstes Gelasius (492—96), eines Afrikaners, in dreierlei Weise: 1. er ging mit grösster Schärfe gegen die picenischen und dalmatinischen Bischöfe vor (ep. 4—6), 2. er griff zur Feder und klärte durch einen heftigen Traktat über den Pelagianismus (Migne 59, 116ff.) auf, 3. er überarbeitete — vielleicht — den grossen Pauluskommentar des Pelagius, in dem man mit Recht

1) Die eigene Angabe des Gennadius am Schluss seines Katalogs, dass er 8 BB contra omnes haereses geschrieben habe, mag die Veranlassung gegeben haben, ihm diesen kleinen Anhang zuzuschreiben. Übrigens ist es müssig über die Entstehung dieser allmählich wachsenden Zusätze viel zu sagen, so lange das handschriftliche Material nicht vorliegt. Es sei nur darauf hingewiesen, 1. dass der Indiculus Pseudo-Hieronymi de haeresibus, den H. Menard, Paris 1617 (= Oehler I, 280ff.), aus einer alten Hs. edierte, zu diesen 4 Häresien, deren Zusammenstellung vielleicht demselben Pariser Codex entstammte, aus Isidor Hisp. de haeresibus die Häresien 53. 67—69 und den Anfang des Schlusses fügte; 2. dass in anderen Handschriften des Augustin-Anhangs gerade die Praedestinati fehlen; 3. sie dagegen auch wieder in anderen Hss, z. B. dem Florentinus, welcher den Prosper enthält, sich finden, s. Mommsen, Mon. Germ. auct. ant. IX, 359. Das Beste immer noch bei Walch V, 236ff.

eine Wurzel alles Übels und ein Arsenal für die Gegner sah, in antipelagianischem Sinne, s. Zimmer, Pelagius in Irland, S. 136. 205. 208. Dagegen sind die Namen des Cassian und Faustus gewiss erst von Hormisdas auf den Index gesetzt, im Dekret de libris recipiendis. Es bedurfte erst eines Anstosses aus dem Osten, vonseiten der skythischen Mönche, die auf den alten Zusammenhang zwischen ketzerischer Soteriologie und Christologie hinwiesen, einer Auferstehung augustinischer Theologie in Afrika, in Fulgentius von Ruspe, einer Reaktion in Gallien, ja in Lérins selbst, in Caesarius von Arles, dem früheren Lerinenser Mönch, um in dem Jahrzehnt 519—529 die augustinische Reaktion zu vollenden. Ihr Sieg hängt gewiss mit der fortschreitenden Vermönchung zusammen, deren Typus Fulgentius selbst ist. Zu den obengenannten Motiven, die den ernsten Mönch für die Innerlichkeit der augustinischen Gnadenlehre empfänglich machen, tritt das vernichtende Urteil über die Geschlechtslust[1], das besonders die Position des grössten Pelagianers, Julian, traf. Damit waren auch Gedanken, wie sie im Praedestinatus vertreten waren, definitiv gerichtet.

Wieder aber war der Sieg Augustin's kein Sieg seiner Prädestinationslehre. Für diese gilt immer noch das alte: quaestionis res est, non haeresis. Wie der Indiculus Leo's im Anhang zum Caelestinbrief und unter Zurückbeziehung auf diesen scheidet Hormisdas diese Fragen aus: quid ergo calumniantibus opus erat extra constitutos ecclesiae terminos porrigere quaestiones et de his quae habentur dicta quasi dicta non sint movere certamina, cum christiana fides canonicis libris et synodalibus praeceptis et patrum regularibus constitutis stabili et inconcusso termino limitetur (Mansi VIII, 499 f.)? Das Glaubensbekenntnis der gallischen Bischöfe zu Oranges, das von der Praedestination schweigt, vor allem die Aufnahme jenes Indiculus, der nur die römische Position von 418 vertritt, incl. seiner Ablehnung der weiteren quaestiones am Schluss, in die päpstlichen Dekretalien, diese beiden Fakta der Dogmengeschichte, von denen das zweite immer übersehen wird, sind entscheidend für die Umgrenzung dessen,

1) Siehe den Brief P. Anastasius' II. an die gallischen Bischöfe von 498, auf den Arnold l. c. S. 322 mit Recht aufmerksam macht. Zum Ganzen vgl. Harnack, Dogmengesch.[3] III, 234 ff.

was vom Augustinismus als Kirchenlehre in das Mittelalter überging. Damit ist an dem einzig möglichen Massstabe die alte Streitfrage, ob es schon am Ausgang der alten Kirche eine „Sekte der Praedestinatianer“ gegeben habe, zu Ungunsten Hinkmar's, Sirmond's und aller ihrer Nachfolger entschieden: die augustinische Praedestination wurde, namentlich wenn sie in ihren Konsequenzen vorgetragen wurde, von den pelagianisierenden Kreisen zwar als Häresie empfunden, die Weisheit des römischen Stuhles aber behandelte beharrlich diese Fragen als offene, nicht unter die Zucht genommene und leicht zur Zuchtlosigkeit führende indisciplinatas quaestiones.

Aber sie mussten ja wiederkommen. Ist es Zufall, dass der deutsche Mönch Gottschalck in den dreissiger Jahren des 9. Jahrhunderts zuerst in Italien sich zur Verkündigung seines Evangeliums von der Prädestination veranlasst sah, und zwar in der Ecke, da um Aquileja der „Vater des Pelagianismus“ Rufin zu Hause war und sich die Häresie besonders heimisch gezeigt hatte? B. Noting von Verona (Brescia) und Graf Eberhard von Friaul sind die ersten Namen, die uns in diesem Streit begegnen[1].

Damals tauchte zuerst der liber Praedestinatus wieder auf: der gelehrte Mönch Reginbert von Reichenau schrieb vor 842 ihn recht schlecht aus einem Codex ab, der vielleicht aus Monte-Cassino stammte (s. Anhang). In dem mit Fulda so nahe verbundenen Kloster mochte durch Gottschalck's Sache das Interesse für diese Fragen schon geweckt sein: eben 842 wurde Gottschalck's Freund Walafrid Strabo Abt von Reichenau. Der Mönch Reginbert sah, so wenig er davon verstand, doch mehr das Gift auf der Seite der Prädestinatianer als der des Pelagianismus, er fügte beim Übergang zum 3. Buch die im Remensis fehlenden Worte hinzu: qui ipsum librum legit usque dum catholicum incipiat, caute legat propter venena serpentis (s. ob. S. 6 A 1.). Kurze Zeit darauf hat der grosse Erzbischof von Rheims, der als Gottschalck's Gegner sich so klein erwies, am Anfang seines

1) S. Rabani Mauri ep. 5 und 6 bei Migne 112, 1530—1562; Godescalci carmina 4—6 in Mon. Germ. poet. lat. aev. Carol. III, 711 ff.; vgl. Freystedt, Studien zu Gottsch.'s Leben und Lehre, Zeitschr. f. Kirchengesch. 1898. S. 166 ff.; Hauck, Kirchengesch. Deutschlands II², 653; Dümmler in Mon. Germ. l. c. p. 712 ff.

Werkes über die Prädestination auf unser Buch verwiesen und verraten, dass er einen alten Codex in Rheims besitze, darin es stehe.

Doch hat er es nur flüchtig angesehen, den Hygin nach der Überschrift des 1. Buches für den Verfasser gehalten und kaum benutzt — wie wir auch bei Rabanus Maurus, dem anderen Todfeind Gottschalck's, so oft er sich über den Gegenstand äussert, Benutzung des Buches nicht nachweisen können. Die ganze Sache mochte doch zu plump sein. Das Buch verschwindet wieder.

Erst den Jesuiten des 17. Jahrhunderts war es vorbehalten, dies Schriftstück, das eine Düpierung des heiligen Stuhls bezweckte, zu entdecken, und als eine Waffe im Kampfe gegen den neuen „Augustinus", Cornelius Jansen, sein Buch und die an ihn sich knüpfende Bewegung, zu schwingen. So hat die Mühe Julian's und seiner Freunde einen späten Lohn getragen: sie fanden schliesslich ihre Leute.

Anhang
über den Codex Augiensis CIX s. IX.

Der jetzt in der Karlsruher Hof- und Landes-Bibliothek befindliche Codex, der mir freundlicherweise eine Zeitlang überlassen wurde, verdient noch ein kurzes Wort.

Vorangeschickt mag die Bemerkung werden, dass er von Reginbert[1], der übrigens offenbar kein Griechisch konnte und dessen Latein starke Mängel zeigt, selbst abgeschrieben ist, laut der Eintragung auf der Vorderseite des 1. Blattes:

> In nomine dei patris et filii et spiritus sancti. A et ω.
> Hunc codicem ego reginbertus scriptor
> seruorum dei seruus . cum permissu et uolun
> tate seniorum . ad seruitium dei et sanctae mariae
> ceterorumque sanctorum quibus in auua seruiunt
> meo studio et labore confeci .

Es folgt darauf unter der Überschrift Metrum hiroicum exametrum die hübsche poetische Mahnung an etwaige Entleiher des Buches, die sich auch in anderen Codices seiner Hand findet

---

1) Reginbert's Bedeutung als Lehrer und Bibliothekar des Klosters Reichenau muss recht erheblich gewesen sein. Grimald, Tatto, Walafrid Strabo, seine Nachfolger im Lehramt, waren seine Schüler, die ersteren besingen ihren praestantissimus et ineffabili dilectione nominandus praeceptor als flos juvenum, forma speciosus amoena, der letztere bekennt sein Werk de rebus eccles. seiner Anregung zu verdanken (Mon. Germ. poet. lat. aevi Car. II, 417. 425). Die grössten Verdienste hatte er um die Vermehrung der Bibliothek, s. Neugart, ep. Const. I, 1, 152f., Wattenbach, Gesch.-Q.[6] I, 276; Hauck, Kirchengesch. Deutschlands[2] II, 615f. Da er die Reihe der Äbte, unter denen er Bücher abgeschrieben, mit Ruadhelm schliesst, habe ich 842 oben als terminus ad quem für unseren Codex angegeben. Reginbert starb 846.

und bei Neugart, ep. Const., I, 1, 152f. und Dümmler, Mon. Germ. poet. lat. aevi Car. II, 424 abgedruckt ist.

Die Abschrift des Praedestinatus, der den Anfang macht (— fol. 39a Mitte), ist oben besprochen.[1] Darauf folgt ein Stück (— fol. 43b) das die Überschrift trägt:

> Incipit libellus de anima (sic) ratione Horosii (in Horosio korrigiert) inter Hieronymum et Augustinum conpilante (sic).

Dies Stück hat direkt garnichts mit der Schrift des Rabanus Maurus de anima, die ganz auf Cassiodor's gleichnamigem Traktat ruht, zu tun — wie ich in der Anmerkung meines Lehrbuches S. 640 zur Frage stellte. Indirekt nur insofern, als beide auch augustinische Anschauungen verarbeiten. Vielmehr ist unser Libell identisch mit dem unter den Werken des Hieronymus tradierten 37. Brief, dem anonymen dialogus sub nomine Hieronymi et Augustini de origine animarum, Vallarsi XI, 2, 337ff., Migne 30, 261 ff. Die Version ist wesentlich schlechter als die dem Texte bei Vallarsi zugrunde liegt, wie folgender Anfang einer Kollation zeigen mag:

337, E, 3 miror ⌋ f. 39[a] miro — 3. cur ⌋ ut — rivuli ⌋ rivoli — 4. haurire ⌋ aurire — nitores ⌋ nittores — 5. medentes ⌋ medentis. — F, 1. Origenes ⌋ Origenis — proprie ⌋ propropriae — 2. anima ⌋ animae — 6. ipsis corporis ⌋ ipsius corporibus — 8. et hoc ipsum ⌋ om. — 338, A, 3. praedicatione ⌋ praedicationem etc.

Die Behauptung, dass die Schrift von Orosius sei, ist eine Parallele zu den oben erwähnten von der Autorschaft des Primasius für den Praedestinatus und des Gennadius für die Fortsetzung des augustinischen Ketzerkatalogs. Man hat entfernt

---

1) Ich trage hier noch nach, dass die Überschrift opus Primasii discip. Aug. zwar sicher von Reginbert's Hand stammt, aber da sie in seinem Register (bei Neugart a. a. O. 549) sich noch nicht findet und wie später vorgesetzt aussieht, wohl später von ihm eingetragen ist. — Ferner möchte ich noch erwähnen, dass sich unter dem ältesten Besitztum der Reichenauer Bibliothek als Hauptstück eines praegrandis liber (jetzt cod. Aug. XXXII, zwischen 838 und 842 geschrieben) auch Akten des Processus und Martinianus befanden, Neugart l. c. 547, Becker, catal. bibl. antiq. S. 19, 1885. Nach einer gütigen Mitteilung von Dr. A. Holder sind sie identisch mit Act. Sanct. 2. Jul. I, 304ff. Über Eusebius Manz s. noch Mone, Q.-S. I, 87.

läuten hören und meint nun zu wissen, wo die Glocken hängen. Es wäre an sich gar keine Unmöglichkeit, dass Orosius de origine oder ratione animarum geschrieben haben würde und zwar gerade als Vermittler zwischen den Ansichten der beiden grossen abendländischen Kirchenlehrer. Kurz nach 410 wandte sich der Tribun Marcellinus an Hieronymus mit der Bitte, ihn über diese Fragen aufzuklären: dieser verwies ihn auf seine Darlegung in der Schrift gegen Rufin, die im Besitz des Oceanus sein müsse, und auf die mündlichen Belehrungen Augustin's (inter Aug. ep. 165). Marcellin wandte sich schriftlich an den letzteren, die Antwort ist Augustin's 143. Brief vom Jahre 412. Unterdessen hatte der pelagianische Streit mit seiner Frage der Verdammlichkeit ungetaufter Kinder dem Problem eine neue Wendung und neue Nahrung gegeben, der zwischen Traducianismus und Creatianismus schwankende Augustin, der sich mit Hieronymus nicht ganz eins wusste, benutzte 415 den Orosius, ihm einen langen Brief de origine animarum an Hieronymus mitzugeben (ep. 166), doch entschuldigte sich dieser, dass er zur Zeit nicht antworten könne (inter Aug. ep. 172). Der zurückgekehrte Orosius hat Augustin mündlich berichtet. Unter Beziehung auf die ihm bekannten Meinungen des Hieronymus schrieb Augustin 416 seinen (180.) Brief an Oceanus. Nachdem Augustin 418 noch den Lehrbrief an Bischof Optatus (ep. 190) über den Gegenstand geschrieben, fasste er in dem vierbändigen Werk de anima et ejus origine 419 seine Ansicht zusammen. Dass Orosius der gegebene Mann gewesen wäre, um etwa in Form eines Wechselgesprächs die Meinungen der beiden Kirchenlehrer vorzuführen und so die Lücke zu ergänzen, die das Ausbleiben der hieronymianischen Antwort auf Augustin's ausführliche Anfrage von 415 veranlasste, wer wollte es leugnen! Freilich konnte eben dieser Sachverhalt auch einen anderen Autor veranlassen, die Lücke in seiner Weise auszufüllen, und wiederum einen späteren Abschreiber verführen, dann doch den Namen des Orosius als des mutmasslichen Autors darüberzusetzen. So ist es tatsächlich geschehen. Das Wechselgespräch zwischen Augustin und Hieronymus, das im zweiten grösseren Teil unserer Schrift vorgeführt wird, verrät nichts von persönlicher Berührung mit jenen beiden, ist vielmehr mosaikartig zusammengesetzt, was Augustin anbetrifft, wesentlich aus ep. 166, in zweiter Linie 180, was Hieronymus, wesentlich aus den beiden obengenannten

Briefen, dazu einiges Flickwerk — welche Methode denn auch zum Schluss der Autor unbefangen zugibt. Konnte schon Orosius über die Beiden so nicht sprechen, wie er es hier zum Schluss tut, verfügte er auch über die Kenntnis des Griechischen nicht, die im einleitenden Teil behauptet wird (quae de Graecorum mutuavi fontibus), so schliesst die Stelle, wo er in dieser Einleitung zuerst auf Augustin zu sprechen kommt (bei Migne 30, 263 C D), die Autorschaft vollends aus. Nicht nur, dass er Augustin 8 statt 4 Bücher über die Seele schreiben lässt, er bekundet auch, dass seine persönliche Kenntnis über Augustin's Meinung ihm durch einen Bischof Gaudiosus geworden sei. Augustin habe zwar mit Worten in dem genannten Werke die creatianische Ansicht des Hieronymus geteilt, sei aber doch um der Erbsündenlehre willen dem Traducianismus in seinen Argumenten geneigt erfunden worden: hujus assertionibus beatus Gaudiosus episcopus, animarum et corporum promptissimus medicus, nostrisque temporibus vivus (so unsere Handschrift, sicher richtiger als Vallarsi »unus«) martyr, cum nobiscum colloquium familiariter habuisset, per totam orationis suae seriem evidentissimis approbationibus usus est.

Diese bisher überhaupt nie verwertete Stelle verdient genauere Beachtung, weil sie die einzige ist, die uns über den wirklichen Autor einiges Licht geben kann. Über einen Bischof Gaudiosus enthält sie die älteste Nachricht. Der Heiligenkalender kennt zwei heilige Gaudiosus, die uns beide nach Süditalien in die Gegend von Neapel führen. Von diesen beiden kann der S. Gaudiosus Salernitanus, dessen Gedächtnis am 26. Oktober gefeiert wird, nicht in Betracht kommen, er war kein Märtyrer, die beiden Legenden, die wir von ihm haben, tragen ganz typischen, jedes konkreten Inhalts entbehrenden Charakter. Dagegen dürfte der andere uns die rechte Spur zeigen. Die Quelle der späteren Legende ist der Satz des Martyrologium Romanum: Neapoli S. Gaudiosi, episcopi Africani, qui ob persecutionem Vandalorum in Campaniam veniens in monasterio apud eandem urbem sancto fine quievit. In diesem Kloster war später Agnellus Abt; in dem Fragment der vita Agnelli, das Baronius mitteilt, heisst es: Agnellus abbas electus in monasterio quod beatus Gaudiosus cognomento Septimus Caelius, sanctae Bitinensis (wohl = Abitinensis in der Proconsularis) ecclesiae pontifex in Africa, condere

studuit in hac Parthenopea civitate eo tempore quo ex Africae partibus advenit cum sancto Quodvultdeo (dem B. von Karthago) et caeteris praesulibus fugiens persecutionem Vandalorum, also 439f., vgl. L. Schmidt, Gesch. der Vandalen, Leipzig 1901, S. 68f. und Ruinart, Comm. hist. in hist. Vand. comm. (bei Migne 58, 405 ff.), der das Ausführlichste über Gaudiosus bringt, doch auch ohne Kenntnis unserer Stelle (ebenso wie Forcellini im Onomasticon). Die Legende (Act. Sanct. Oct. XI, 906 ff.) weiss dann von ihm namentlich zu erzählen, dass der in jener Verfolgung vertriebene Africanus confessor in das Kloster, das er in Neapel baute, das wunderwirkende Blut des Stephanus gerettet habe. Seinen Tod setzte man nach 450. Auf ihn bezieht sich vielleicht die verstümmelte Grabschrift, die Baronius im ältesten coemeterium Neapels las, Ruinart l. c. p. 407. Mit diesem „zu seinen Zeiten noch lebenden Märtyrer“, der ein Landsmann und Kollege von Augustin gewesen war, hatte der Verfasser vertrauten Verkehr gepflogen. Die Angabe, dass Gaudiosus auch ein Arzt des Leibes gewesen sei, hängt möglicherweise mit dem Besitze des heilsamen Blutes Stephani zusammen. Später war an der Stelle des Klosters des heiligen Gaudiosus eine Kirche zu Ehren der Maria de sanitate vulgo nuncupata! vgl. Act. sanct. ord. s. Ben. ad a. 596, I, 335, A. a (1733), Ruinart l. c. p. 406. Auch die übrigen Spuren führen auf die gleiche Zeit und Gegend. Keiner der angeführten Schriftsteller geht über Augustin herunter, während doch in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts der Gegenstand eine Menge neue Bearbeiter fand und das Problem durch Faustus' Behauptung und Claudianus Mamertus' Bekämpfung der Körperlichkeit der Seele neue Fragestellungen fand.[1] Dazu schreibt der Mann an eine Gemeinschaft von Leuten, pollentes Latiali eloquio, (s. Schluss, Migne 30, 271 C) vielleicht, wenn man den Schwulst des ersten Absatzes so wörtlich verstehen darf, von einer Insel aus (insulanis rivuli stillicidium haurire dignemini) — also etwa von Sizilien aus an einen italischen Mönchskonvent von bedeutendem Ansehen, selbst wohl ein im Griechischen bewanderter Süditaliener. Der Name des Orosius wurde

1) Die Schrift ist charakteristisch für den Sieg des Creatianismus. Auch hier siegte Hieronymus, nicht Augustin. Kann die Dogmengeschichte wirklich an Hieronymus vorübergehen?

dann hier oder — weniger wahrscheinlich — erst von Reginbert zugefügt. —

Das 3. Stück, das unsere Handschrift, gleichfalls von Reginbert's Hand, enthält, fol. 43b—49a, sind des Gennadius dogmata ecclesiastica unter der Überschrift: Incipit dogma ecclesiastica Gennadii episcopi (!) Massiliensis contra haereticos in 52 Kapiteln, d. h. ohne die von Oehler als spätere Erweiterungen gekennzeichneten Partien von c. 22—51. Die Schrift ist cap. 21, wo von der Gnade und dem freien Willen gehandelt wird, orthodox überarbeitet in der Weise, wie nach dem Zeugnis der Benedictiner auch in anderen alten Codices[1], und um die letzten beiden Kapitel gekürzt. Auf die Heimat des Originals vermag ich aus diesen Zügen keinen Schluss zu ziehen. Auch wenn die Schrift des Massiliensers nicht, wie Wiggers und andere meinen, das dem Papste Gelasius eingelieferte Glaubensbekenntnis ist, von dem er selbst berichtet, so wissen wir, dass die Schrift sich einer weiten Verbreitung erfreute, auch in Italien. Die Rechtgläubigkeit des semipelagianischen Presbyters, der hier zum Heiligen und Bischof gemacht ist, war auch einem Rabanus Maurus zunächst nicht zweifelhaft (vgl. ep. 5 ad Notingum, Migne 112, 1546). In die Nähe des Praedestinatus passt er gut.

Während die ersten drei Stücke wohl zu gleicher Zeit sicher von Reginbert geschrieben und demnach auch in dem von ihm angefertigten Register aufgeführt sind (bei Neugart und Becker ll. cc.), ist das 4. Stück, fol. 47b—52a, mindestens 30 Jahre später, 871, von anderer Hand eingetragen, wie die Datierung am Schluss zeigt. Merkwürdigerweise aber führt auch

1) Da in den bisherigen Ausgaben (Bened., Elmenhorst, Oehler) Klarheit darüber nicht gewonnen werden kann, wie in der orthodoxen Überarbeitung die Sätze nun eigentlich aneinanderschliessen, sei die Stelle hier nach unserer Handschrift im Zusammenhang ausgeschrieben: Sie setzt ein nach ›Manet itaque ad quaerendam salutem arbitrii libertas‹ und fährt statt ›id est rationalis voluntas etc.‹ fort: non tamen ad optinendam sine illo qui quaerentes facit invenire, qui pulsantibus aperit, qui petentibus donat. Sicut ergo initium salutis nostrae deo miserante et inspirante habere nos credimus, ita arbitrium naturae nostrae sequax esse divinae inspirationis libere confitemur. Igitur ut non labamur a bono vel naturae vel meriti sollicitudinis nostrae est et caelestis pariter adjutorii, ut labamur, postestatis nostrae et ignaviae.

dieses Stück, das übrigens für Reichenau selbst von grosser Bedeutung war, nach Süditalien und in dieselbe lokale Sphäre, der sicher das 2. und höchstwahrscheinlich das 1. angehört. Es ist die passio des h. Januarius, Bischofs von Benevent (und seiner Genossen Sossius,[1] Proculus, Festus, Desiderius etc.), also des hochberühmten Schutzheiligen von Neapel, der 305 zu Puteoli den Märtyrertod erlitten haben soll und dessen Reliquien ca. 400 in eine vor den Toren Neapels in derselben Richtung wie die ecclesia beati Gaudiosi liegende Kirche überführt wurden.[2]

Von diesen hochheiligen Resten behaupteten die Reichenauer, dass sie im 9. Jahrhundert in ihren Besitz gekommen seien, zuerst in einer Form, wonach es das Verdienst Kaiser Lothar's I. gewesen war,[3] sodann in einer anderen, wonach es vielmehr durch Vermittlung eines unter König Ludwig II. von Italien gegen die Sarazenen kämpfenden alamannischen Vasallen 871 geschehen war. Einer Version der passio, die im Allgemeinen mit der Act. Sanct. VI, 866ff. übereinstimmt und auch den ebenda p. 869 abgedruckten Anhang über die Translation der Gebeine des Festus und Desiderius nach Benevent[4] schon enthielt, fügten die Reichenauer die Geschichte dieser Erwerbung hinzu und schrieben das Ganze in den Codex Reginbert's hinein. 1748 hat Stilting daraus l. c. 787f. den Reichenauer Anhang in seinem

---

1) Den Kult dieses Sossius, der schon ca. 450 in Campanien üblich war, machte sich jener Pelagianer und Freund Julian's Florus zu nutze, um für sich und seine Ideen Propaganda zu machen (ob. S. 121, A. 1, Ps.-Prosper, de prom. et praedict. IV, 6 12, Migne 51, 843 B), eine merkwürdige, aber gewiss rein zufällige Beziehung zwischen dem 1. und 4. Stück des Codex.

2) Ruinart l. c. 406, Stilting in Act. Sanct. Sept. VI — nicht VII, wie bei Wetzer und Welte und danach RE³ — p. 761ff.

3) Vgl. E. Dümmler, Anzeiger f. d. germ. Mus. 1876, S. 177ff., Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen⁶ I, 281. Die das Ereignis feiernde Sapphische Ode Walafrid's auch Mon. Germ. poet. lat. II, 415f.

4) Von einer Überführung des Januarius selbst durch Herzog Sico nach Benevent ca. 820 finde ich wohl im Chron. Salernit. (Ende des 10. Jahrhunderts) Mon. Germ. Scr. III, 497, aber noch nicht in Erchenpert's histor. Langob. (Ende des 9. Jahrhunderts) ibid. p. 245, vgl. Script. rer. Langob. saec. VI—IX, p. 238 erzählt. In Reichenau trat dann die h. Fortunata an die Stelle des Januarius, dann haben beide ihre Altäre. Von der Heiligenverwirrung in jener Zeit gibt Reichenau ein besonders lehrreiches Bild, vgl. Dümmler l. c., Wattenbach S. 284f.

Kommentar über die Akten abgedruckt, 100 Jahre später Fr. Mone in seiner Quellensammlung zur bad. Landesgesch. I, 232 f.

Nach 4 Jahrhunderten erst hat man die letzten drei leeren Seiten benutzt, um die Beschlüsse der Mainzer Synode von 1268 daraufzuschreiben.

War das leere Pergament auch für den Schreiber der acta Januarii das einzige Motiv, gerade diesen Codex zu wählen?

Man hat den Eindruck, dass Reginbert von Reichenau einen süditalischen Sammelband abgeschrieben hat, der aus der Gegend von Neapel, also wohl aus Monte Cassino stammte, und dass nicht lange darauf und nicht zufällig die passio der berühmten süditalischen Heiligen, deren Reste nun das Reichenauer Gotteshaus schmückten, dazu gefügt wurde.

Die Beziehungen zwischen Italien und dem auf der Strasse dahin liegenden alamannischen Kloster waren äusserst lebhafte. Wie sehr man Reliquien und Passionen von dort bezog, wird eben durch unser 4. Stück erhärtet, vgl. auch Wattenbach I, 284f. Zu den allgemeinen Beziehungen vergleiche man F. Adler, Baugeschichtl. Forschungen in Deutschland I. Die Kloster- und Stiftskirchen von Reichenau, 1870 (auch Zeitschr. für Bauwesen 19. Jahrh., Berl. 1869, Sp. 527ff.). Persönliche Träger dieser Beziehungen lernen wir aus Gallus Oheim's Chronik von Reichenau (ed. Barack 1866) genug kennen: Abt Waldo selbst war eine Zeitlang Bischof von Pavia, unter ihm wurde ein italienischer Bischof Lampert Mönch im Kloster (l. c. S. 43f.). Vielleicht war Bruder Theotast ein Grieche. Alle diese brachten Bücher mit, nach dem Zeugnis der verlorenen Quelle Gallus Oheim's, die man auf Reginbert selbst zurückführen möchte. Es ist die Blütezeit der Reichenauer Klosterschule. Aus Tours' berühmter Schule verschaffte sich Waldo durch den Mönch Wadilcoz viele Handschriften, andere wurden nach Kornelimünster ausgesandt, die erste Regel Benedict's abzuschreiben, Abt Erlebald liess in St. Denis Bücher abschreiben, vgl. auch Hauck l. c. S. 615, A. 7. Auch wenn wir Ähnliches von einem Austausch mit Monte Cassino nicht wissen, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass er stattgefunden hat. Bei der Annahme, dass unserem Codex ein Casinensischer Muttercodex zu Grunde liegt, würden sich auch die S. 7f. erwähnten Berührungen des Casinensis 322 saec. X, der eine in Monte Cassino selbst angefertigte spätere

Abschrift des gleichen Originals sein könnte, mit dem Augiensis im Praedestinatus leicht erklären. Endlich will ich nicht unerwähnt lassen, dass Mone, der eine Neuausgabe des Praedestinatus nach dem Augiensis vollständig vorbereitet hatte,[1] aus der Art der zahlreichen Verlesungen mit Sicherheit glaubte die „langobardische“ Schrift des Muttercodex feststellen zu können, d. h. die Schrift, deren Ausbildung vorzüglich an den beiden Klöstern Monte Cassino und La Cava bei Neapel haftet.[2]

Wenigstens in der südlichen Heimat des Praedestinatus, die zugleich die des Julian und die feste Burg des Pelagianismus war, wurde das verdächtige Stück bewahrt, abgeschrieben, durch den Namen des Primasius gedeckt und der Nachbarschaft eines Orosius und Gennadius nicht unwert gefunden.

---

1) Diese Abschrift, mit wenigen und abgerissenen Notizen zur Einleitung versehen, entdeckte ich nach Abschluss dieser Arbeit in einem antiquarischen Katalog von Carlebach in Heidelberg unter dem Namen des Primasius und brachte sie in meinen Besitz.

2) Abgesehen von der räumlichen Unsicherheit dieses Begriffs, auf die jüngst Traube in dem wertvollen Aufsatz Peronna Scottorum in den Sitzungsber. d. Münchner Akad. Phil.-hist. Kl. 1900, S. 472 ff. wieder energisch aufmerksam gemacht hat, scheint mir eine grosse Schwierigkeit für diese Feststellung darin zu bestehen, dass die langob. Schrift erst vom 9. Jahrhundert an ihre Ausbildung erfuhr, der Muttercodex des Augiensis aber ins 5.—8. Jahrhundert (Mone 6. Jahrhundert) gehören muss, während welcher Zeit aus der verwilderten römischen Cursive unter Aufnahme von Elementen der Unciale die später in Monte Cassino zur Meisterschaft gebrachte Schriftart erst entstand. Freilich würden sich aus dem Charakter dieser obendrein fremden Übergangsschrift die massenhaften Verlesungen des vielgeübten Reginbert sehr gut erklären.

Register.

Abeloiten 70.
Africanus, Haereseolog 45f.
Agnellus 138.
Agricola, Pelagianer 81. 85.
Alexander von Rom 53. 54. 57.
Alypius 83. 120.
Ambrosius v. Mailand 65f.
Ampullianus 49.
Anastasius I. von Rom 54. 65f. 94.
Anastasius II. von Rom 132.
Anianus v. Celeda 81. 114f.
Antidikomariten 44. 66.
Antonianus, B. in Numidien 61.
Apelliten 48f. 51.
Apollinaris, —isten 52. 53. 88.
Apollonius, Antimontanist 58. 60f.
Aquarier 56.
Aquilejenser, Libell der 29. 32. 81. 88. 115.
Arbogast 68f.
Arianer 46. 53. 88. 111.
Arius 38f. 53.
Arnobius d. Jüngere 95ff. 129.
Athanasius 53.
Atticus v. Konstantinopel 119.
Attila 97.
Augustin v. Aquileja 81.
Augustin, Augustinismus passim.
Aurelius v. Karthago 83.
Ausonius 69.

Benedict v. Nursia 100.
Bonifaz v. Rom 83. 91.
Bonosianer 66.
Byzacene 63. 78. 95.

Caelestinus v. Rom 11. 16. 52. 54. 75. 77. 82. 92f. 119.
— Brief an die gall. Bischöfe 84f. 87. 90f. 121ff. 132.
Caelestius 29. 30f. 70f. 73ff. 77. 80f. 82ff. 86f. 119. 121. 127.
— contra traducem 35. 74.
— definitiones 74. 81.
Caesarius v. Arles 132.
Calixt v. Rom 60.
Cassian 80. 90f. 126. 128f. 132.
Cassiodor 79. 136.
Chromatius v. Aquileja 80.
Chrysostomus 54. 94. 115.
Circumcellionen 63f.
Claudianus Mamertus 139.
Clemens v. Rom 54. 62. 94.
Coluthianer und Florianer 47f. 51. 55.
Constantius tractator, Exvikar 71ff.
Constantius, Kaiser 72.
Cyrill v. Alexandrien 75f. 116. 119.
Cyprian v. Karthago 61ff. 76.

Damasus v. Rom 54. 66ff. 94. 120.
Dionysius Exiguus 122.
Diospolis, Synode von 30. 31. 115.
Donatus der Grosse 62. 94f.
Donatisten 62ff. 77.

Eberhard, Graf v. Friaul 133.

Ennodius v. Ticinum 130.
Ephesus, Synode zu 52. 71. 75. 85f. 119. 121.
Epiphanius 9. 41ff. 50f. 53.
Erlebald, Abt v. Reichenau 142.
Eusebius v. Caesarea 45. 57f.
Eusebius (v. Cremona?) 119.
Eusebius v. Rom 57.
Eutychianer 77. 131.
Evangelus, Pelagianer 81. 115f.

Fabius, Pelagianer 81.
Faustus v. Reji 28. 97. 128ff. 132. 139.
Festus und Desiderius, Märtyrer 141.
Firmus presbyter 83.
Florus, Pelagianer 81. 116. 121. 141.
Fortunata, d. hl. 141.
Fulgentius v. Ruspe 78f. 132.

Gaudiosus confessor 138f.
Gaudiosus v. Salerno 138.
Gelasius I. v. Rom 79. 130ff. 140.
— Decretum Gelasianum 78. 132.
Gennadius 87. 97. 130f. 136. 140. 143.
Gnostiker 47. 111.
Gottschalck, Mönch 78. 133f.
Grimald, Mönch in Reichenau 135.

Helvidius, —aner 44. 66.
Heracleon, Gnostiker 47. 54. 57.
Heraclianus comes 62.
Heraclius v. Rom 57.
Hesiod, Haereseolog 45f.
Hesperius 68f.
Hieronymus 30f. 33. 50. 57f. 64ff. 71f. 75. 76. 78ff. 100. 120. 136ff.
Hilarius v. Arles 77. 120.
Hilarius v. Massilia 21. 81. 84. 89. 117.
Hilarus v. Rom 97. 130.
Hinkmar v. Rheims 3. 131. 133.
Hippolyt v. Rom 9. 53.
Honorius, Kaiser 73.
Hormisdas v. Rom 122. 125f. 132.
Hygin, Haereseolog 46. 134.

Innocenz I. v. Rom 30. 54. 71f. 91. 121f. 125.
Isaak's Söhne 12. 23. 54.
Isidor v. Sevilla 5. 131.

Jacob und Esau 12. 23. 54.
Jansen, Cornelius 1. 134.
Jansenisten 28. 130.
Januarius, d. hl. 141f.
Johannes v. Jerusalem 50.
Jovinianisten 65. 79. 88.
Judas 13. 23. 55.
Julian v. Eclanum 8. 16. 17. 22. 28f. 31. 33. 36f. 56. 67f. 71. 81f., 86ff. 95. 115ff. 118ff. 126ff. 129f. 134. 143.

Kainiten 55.

Lampert, Mönch in Reichenau 142.
Laurentius, d. hl. 96. 100.
Laurentius, afrik. Bischof 96.
Leo I. von Rom 80. 81. 86f. 90. 92. 97. 100. 120f. 124ff. 128. 130. 132.
Leontius v. Arles 96f. 100. 130.
Leontius v. Fréjus 97. 100.
Linus v. Rom 54. 94.
Lothar I., Kaiser 141.
Lucidus 131.
Ludwig II., Kaiser, König v. Italien 141.

Makarius 80.
Manichaeer 47. 87. 88f. 111.
Marcellinus, Pelagianer 81.
Marcellinus, Tribun 137.
Marcosianer 62.
Marius Mercator 33ff. 74. 82. 85.
Martinianus et Processus mart. 68ff. 77. 117.
Maximian v. Karthago 62.
Maximus tyrannus 68f.
Montanisten 57ff. 68.
Montenses, —eses 63.
Monte Cassino 7. 133. 142f.

Nestorius v. Konstantinopel 52. 75f. 119. 131.
Nicetas v. Aquileja 81. 125.
Noah's Söhne 98f.
Noting v. Verona (Brescia) 78. 133.
Novatian, —tus 61f.
Novatianer 57. 61f. 88. 111.

Oceanus 137.
Octaviana 68f.
Optatus, Bischof 137.
Optatus v. Mileve 63f. 76.
Oranges, Synode zu 122. 132.
Origenes, —niani 43f. 46. 48ff. 51. 57. 76. 78.
Orontius, Pelagianer 81. 115f. 101.
Orosius 74. 136ff. 143.

Pamphilus 48f. 57.
Parmenian v. Karthago 62ff.
Paternianer 67.
Patricianer 63.
Patroclus v. Arles 84.
Paulinus v. Mailand 71.
Paulinus v. Nola 29. 82.
Paulus 13. 20. 23.
Pelagianer 11. 32. 70ff. 77. 80. 114f.
— Rundschreiben v. 419 18f. 32. 88.
Pelagianismus 28f. 30. 32. 47. 70ff. 80f. 86f. 94. 100ff. 111. 118. 128ff.
Pelagius 17f. 24. 29f. 31. 32. 33ff. 50. 73. 75. 77. 80. 86f. 119. 121. 127. 129.
— Pauluskommentar 33ff. 70. 79. 131f.
— Libellus fidei 80. 82.
— Ep. ed Demetriadem 80. 114.
Pepuzianer (Montanisten) 42f. 58.
Persidius, Pelagianer 81.
Petrus 54. 94. 99f. 110.
Petrus Diaconus 122.
Philaster 40f. 46. 63. 64.
Polykrates, Haereseolog 45f.
Possessor 122f. 126.
Praxeas 61.
Primasius v. Hadrumetum 5. 79. 95. 136. 143.
Priscillianisten 69.
Processus et Martinianus mart. 68ff. 77. 117.
Proklinianisten 48. 55.
Prosper v. Aquitanien 21. 38. 72f. 80. 84. 86ff. 92ff. 98. 117. 120f. 123ff. 128. 130f.
Pseudo-Orosius, de orig. anim. 136ff.
Pseudo-Prosper 101. 120f. 141.

Quartodezimaner 54.
Quodvultdeus v. Karthago 139.

Rabanus Maurus 78. 133f. 140.
Reginbert, Mönch in Reichenau 3f. 133. 135. 140. 141. 142.
Ruadhelm, Abt v. Reichenau 135.
Rufinus 45. 50. 57. 72. 76. 80. 82. 89. 133. 137.
Rufus v. Thessalonich 21. 81. 88f. 119.
Rusticus von Narbonne 96f. 100.

Sabinian, Presbyter 57.
Salvian 97.
Semipelagianismus 128ff.
Seneca, Bischof in Picenum 130
Septimus v. Altinum 81.
Sethianer 47. 54.
Siricius v. Rom 66. 94.
Sixtus II. v. Rom 54. 61f. 94. 118.
Sixtus III. v. Rom 80. 82f. 85ff. 91. 119f. 125ff.
Sossius, d. hl. 121. 141.
Sotas v. Anchialos 61.
Soter v. Rom 54. 60. 68. 94. 118.
Sulpicius Severus 82.
Symmachus v. Rom 122.

Tatto, Mönch in Reichenau 135.
Tertullian 58ff. 62. 68f. 76. 94.
Tertullianisten 58f. 61. 68ff. 77.
Theodor v. Mopsveste 119.
Theodosius I. 69.

Theotast, Mönch in Reichenau 142.
Timotheaner (Monophysiten) 131.

Valentinian I. 67.
Valentinian III. 84.
Valerian, Pelagianer 81. 116. 119.
Venustianer 67.
Vignerius 120. 128.
Vincentius v. Lérins 90. 114. 121. 123. 126f. 128.
Vincentius presbyter 114.
Vincentius Victor 114.
Volusianus, praef. urbi 83.

Wadilcoz, Mönch in Reichenau 142.
Walafrid Strabo 133. 135. 141.
Waldo, Abt v. Reichenau 142.

Zosimus v. Rom 72. 81f. 86. 88. 91. 118. 121f. 126.

Druck von August Pries in Leipzig.

Date Due

OCT 27 '49			
NOV 14 '83			
DEC 3 '65			
JAN 23 '68			
AUG 9			
APR 20			
AUG 05			
AUG 05 '86			
JUL 27 1990			
SEP 04 1990			

Library Bureau Cat. no. 1137

Sch.R.
270 T355 v.24 191914

Duke University Libraries
D01118988-

D01118988-
DUKE LSC